یادگار جگر، خطوط جگر اور نگارشات جگر — از محمد اسلام صاحب، صفحات علی الترتیب ۱۲۸، ۲۰۰، ۱۱۲، کتابت وطباعت بہتر، ناشر دانش محل امین آباد، لکھنؤ۔

جگر کا اصل میدان فضل وکمال شاعری اور خاص طور پر غزل گوئی ہے، انھوں نے غزل کو لفظی ومعنوی دونوں اعتبار سے ایک نیا رنگ عطا کیا، مگر ان کی زندگی کا یہ ایک پہلو ہے، اور اس پہلو پر متعدد اہل قلم خامہ فرسائی کر چکے ہیں، ضرورت ہے کہ ان کی شاعری کے ساتھ ان کی زندگی کے عیاں ونہاں تمام گوشوں پر گفتگو کی جائے، مگر ان کی زندگی میں بڑا نشیب وفراز رہا ہے،

وہ رند بلانوش بھی تھے، اور زاہد باصفا بھی، وہ بازار اور سرائے میں بھی نظر آتے تھے اور مسجد وخانقاہ میں بھی، اس لیے ان کی حیات پریشاں پر کچھ لکھنے میں بڑی ذمہ داری بھی ہے اور نزاکت بھی، محمد اسلام صاحب نے اپنی تحقیق کے لیے جگر کی حیات وشاعری کا موضوع اختیار کرکے اپنے سر ایک بڑی ذمہ داری لی ہے، جس کے لیے وہ ہر طرح قابل ستایش ہیں، اور یہ تینوں کتابیں انکی تحقیقات کی آئینہ دار ہیں، یادگار جگر میں انھوں نے ان کے غیر مطبوعہ کلام کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اور خطوط جگر میں انھوں نے ان کے ان خطوط کو جمع کر دیا ہے جو انھوں نے دوستوں، بزرگوں اور خوردوں کو لکھے ہیں، ان کے خطوط ادبی حیثیت سے چاہے کچھ زیادہ اہمیت کے حامل نہ ہوں، مگر وہ انسانی شرافت ومروت کا بہترین مرقع ہیں، جگر کو نظم کے ساتھ نثر پر بھی پوری قدرت تھی، انھوں نے اپنے متعدد معاصرین وتلامذہ کے کلام پر اپنی رائے کا اظہار کیا ہے، اور ان کے دیوانوں پر دیباچے اور مقدمے لکھے ہیں، نگارشات جگر میں ان سب کو جمع کر دیا گیا ہے، نثر میں انکا ایک اچھوتا، نیم فلسفیانہ رنگ ہے، انکی تحریروں میں رموز وکنایے ہوتے ہیں اسلیے جا بجا پڑھنے والے کو الجھن ضرور ہوتی ہے، مگر تحریر کی شگفتگی اور کیفیت میں فرق نہیں آنے پاتا، یہ تینوں کتابیں مطالعہ کے لائق ہیں۔

م۔ ج

جلد ۹۷ ماہ محرم الحرام ۱۳۸۶ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۶۶ء عدد ۵

مضامین

ضروری اعلان

پاکستان کے خریداران معارف اپنا چندہ بینک میں جمع کرکے اس کا ڈرافٹ دار المصنفین شبلی اکیڈمی کے نام ارسال کریں، اگر چندہ کا ڈرافٹ نہ بھیج سکیں تو حسب ذیل پتہ پر ساڑھے آٹھ روپئے جمع کرکے اس کے وصول ہونے کی رسید دار المصنفین اعظم گڈھ بھیجدیں، تو معارف ان کے نام جاری کر دیا جائیگا۔

جناب سخی احمد صاحب ہاشمی، لکچرار اردو سندھ یونیورسٹی حیدرآباد سندھ۔

مینجر

شذرات

ناظرین معارف ڈاکٹر حمید اللہ صاحب سے اچھی طرح واقف ہوں گے، وہ ۱۹۴۸ء سے پہلے عثمانیہ یونیورسٹی حیدرآباد دکن کے بہت ہی لائق استاد تھے، کئی اہم کتابوں مثلاً عہد نبوی کا نظام تعلیم، عہد نبوی میں نظام حکمرانی، عہد نبوی کے میدان جنگ، حبشہ اور عرب، مسلم کنڈکٹ آف اسٹیٹ وغیرہ کے مصنف بھی ہیں، انکو سیرت نبوی کے مختلف جلووں سے بڑی شیفتگی رہی ہے، جیسا کہ انکی تصانیف سے بھی ظاہر ہے، آجکل پیرس یونیورسٹی میں پروفیسر ہیں، دیار فرنگ میں رہنے کے باوجود پختہ عقیدہ کے مسلمان ہونے کے ساتھ اسلامی علوم و فنون کے بھی بڑے دلدادہ ہیں، جن پر کچھ نہ کچھ برابر کام کرتے رہتے ہیں، انکی اس دلدادگی کا ثبوت کتاب المعتمد فی اصول الفقہ کی طباعت و اشاعت ہے جو دار المصنفین کو گذشتہ مہینہ دمشق سے موصول ہوئی ہے،

اصول فقہ کی تدوین دوسری صدی ہجری میں شروع ہو گئی تھی، مگر اس پر مفید کام تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں انجام پایا، چوتھی صدی کے آخر میں ابوالحسن محمد بن علی الطیب البصری ایک مشہور معتزلی عالم گذرے ہیں جو بغداد میں درس دیا کرتے تھے، اپنے علمی تبحر کی وجہ سے امام وقت کہلاتے تھے، بغداد ہی میں ۴۳۶ھ میں وفات پائی، کلام اور اصول فقہ پر کئی کتابیں لکھیں، ان میں انکی ضخیم تصنیف "کتاب المعتمد فی اصول الفقہ" بہت مشہور ہوئی، جس سے امام فخر الدین رازی نے بھی اپنی کتاب المحصول میں پورا استفادہ کیا ہے، اسی اہم کتاب کو ڈاکٹر حمید اللہ نے جناب احمد بکیر اور جناب حسن حنفی کی مدد سے دو جلدوں میں اڈٹ کیا ہے، اس کی پہلی جلد کی اشاعت کا فیصلہ ۱۹۶۴ء میں المطبعۃ الکاثولیکیہ بیروت نے کیا تھا، جو ابتک ہمارے

پاس نہیں پہنچی ہے، اسکی دوسری جلد المعہد العلمی الفرنسی للدراسات العربیہ دمشق نے شائع کی ہے، اور یہ علمی تحفہ دار المصنفین کو بھی بھیجا ہے، اسکی ضخامت ۱۰۵۰ صفحے $\frac{20 \times 26}{8}$ سے زیادہ ہے، اس میں اجماع اور قیاس پر فاضلانہ مباحث ہیں، کتاب کے آخر میں مصنف کے دو اور غیر مطبوعہ رسالے زیادات المعتمد اور القیاس الشرعی شامل کر دیے گئے ہیں، ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے کتاب پر ایک پُر مغز مقدمہ فرانسیسی زبان میں لکھا ہے، امید ہے کہ ہندوستان کے فقہاء کے حلقہ میں یہ کتاب غور سے پڑھی جائیگی، جو نہ صرف مصنف بلکہ ڈاکٹر حمید اللہ کی بھی محنت و کاوش کا اصلی صلہ ہوگا،

افغانستان اور کابل یونیورسٹی نے دار المصنفین سے علمی و ثقافتی تعلقات پیدا کرنے کی خاطر اپنے دو رسالے عرفان اور ادب بھیجنے شروع کیے ہیں، عرفان افغانستان کی وزارت تعلیم کا مصور ماہانہ ترجمان ہے، جس میں افغانستان کے مختلف تعلیمی مسائل پر مضامین شائع ہوتے رہتے ہیں، یہ گذشتہ چوالیس ۴۴ سال سے برابر نکل رہا ہے، اس وقت اس کے مسئول مدیر جناب غلام محی الدین شیوا ہیں، ادب کابل یونیورسٹی کے شعبۂ ادبیات کا دوماہی رسالہ ہے جس کے مدیر جناب محمد حسین راضی ہیں، ابتک اسکی سولہ ۱۶ جلدیں نکل چکی ہیں، ان رسالوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ افغانستان کی جدید فارسی قدیم فارسی سے کس قدر مختلف ہوتی جارہی ہے، شلاً رسالہ ادب میں یونیورسٹی کے لیے پوہنتون، فیکلٹی آف لیٹرز کیلئے پوہنخی ادبیات اور غالباً پروفیسروں اور لکچرروں کے لیے پوہنوال، پوہاند، پوہنمل اور پوہنیار وغیرہ جیسے الفاظ دیکھنے میں آئے، انگریزی الفاظ بھی قبول کیے جارہے ہیں، مثلاً جرنلزم، ڈیپارٹمنٹ، کلچر، بلوٹین، ایڈریس، رپورٹ اور کمیٹی کے بجائے ژورنالیزم، دیپارتمنت، کلتور، بلوتین، ادرس، راپور اور کومیتہ استعمال کیے گئے ہیں، رسالہ ادب کے ایک شمارہ میں عبد القادر بیدل عظیم آبادی پر تین مقالے "نظریات یک اروپائی دربارہ میرزا عبد القادر بیدل"، "وصف طبیعت در اشعار بیدل"، "ملاحظاتی دربارہ ریالیزم

بیدل پر ہیں، جو کابل یونیورسٹی میں اٹلی کے پروفیسر بوسانی کے توسیعی خطبات ہیں، اسی شمارہ میں افغانستان کے ملک الشعراء بیتاب کا ایک مخمس بیدل کی ایک غزل پر ہے، بیدل کی مقبولیت ہندوستان سے زیادہ افغانستان میں رہی ہے، اور یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ یہ وہاں ابتک قائم ہے، افغانستان کی پشتو اکیڈمی کی طرف سے بھی دو کتابیں دپښتو متلونہ اور پښتو کلی موصول ہوئی ہیں، افغانستان کی وزارت تعلیم، کابل یونیورسٹی اور پشتو اکاڈمی نے دارالمصنفین سے علم دوستی کا جو جذبہ ظاہر کیا ہے اس کے لیے یہ ادارہ ممنون ہے اور ان سے ہر طرح علمی تعاون کرنے کو تیار ہے۔

کلکتہ کی بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کی طرح ڈھاکہ میں بھی پاکستان ایشیاٹک سوسائٹی قائم ہوئی ہے، اس کا سہ ماہی انگریزی رسالہ دارالمصنفین میں برابر موصول ہو رہا ہے، ابتک اسکی بارہ ۱۲ جلدیں شائع ہو چکی ہیں، اس کے مضامین کا معیار وہی ہے جو ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل کا ہونا چاہیے، اس سوسائٹی کی طرف سے انگریزی میں تقریباً دو درجن اہم اور مفید کتابیں نکل چکی ہیں، جن میں سے کچھ یہ ہیں: بنگال کے مسلمانوں کی معاشرتی تاریخ، مغلوں کا دارالسلطنت ڈھاکہ، بنگال میں مسلمانوں کے سکے، مرشد قلی خاں اور اسکا زمانہ از ڈاکٹر عبدالکریم، تاریخ خانجہاں و مخزن افغانی جلد اول و دوم مرتبہ ڈاکٹر ایس، ایم، امام الدین، بنگال میں مسلمانوں کا فن تعمیرات، بنگال میں مسلمانوں کے کتبات از ڈاکٹر محمد حسن احسن دانی، وہابیوں کے مقدمات کے دستاویزات از ڈاکٹر معین الدین احمد خاں وغیرہ، اس ادارہ کے علمی کاموں کا آغاز بہت ہی خاطر خواہ ہے، کلکتہ میں بنگال ایشیاٹک سوسائٹی کا ماضی فارسی مخطوطات کی طباعت و اشاعت سے بڑا شاندار رہا ہے، امید ہے کہ پاکستان کی ایشیاٹک سوسائٹی غیر مطبوعہ فارسی مخطوطات بھی شائع کرکے اسی قسم کی شاندار علمی روایت قائم کرنے کی کوشش کرے گی۔

اس سال دارالمصنفین کی چھ نئی کتابیں مقالات سلیمان جلد اول، دین رحمت جلد اول، تبع تابعین جلد دوم حصہ مرآۃ المثنوی، عہد مغلیہ ہندو مسلمان مورخین کی نظر میں جلد اول، ہندوستان امیر خسرو کی نظر میں، ایک ساتھ چھپ رہی ہیں، جو امید ہے کہ جلد شائع ہو کر دارالمصنفین کے دوامی ارکین اور عام شائقین کے ہاتھوں میں پہنچ جائیں گی۔

مقالات

سولھویں سترہویں صدی
میں
شمالی ہندوستان کے اندر مسلم احیائی تحریکیں

از

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے ایل ایل بی، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

مذکورۂ بالا عنوان سے ڈاکٹر اطہر عباس صاحب رضوی کی کتاب حال ہی میں شائع ہوئی ہے جس کے ایک باب پر تبصرہ مارچ ۱۹۶۶ء کے معارف میں آچکا ہے، مصنف اس سے پیشتر مغل اور قبل مغل ہندوستان کی متعدد تاریخیں لکھ چکے ہیں، مگر یہ ان کے لیے بالکل ہی نیا میدانِ تحقیق ہے، ابتک انھوں نے سیاسی تاریخیں لکھی تھیں، جن میں "افراد" کے کارناموں کا تذکرہ تھا، اس کتاب کے موضوع کا تعلق فکری تاریخ سے ہے، جس میں "افکار" کے آغاز و ارتقاء، تاثیر و تاثر اور ان کے عوامل و دواعی کی تحقیق و نشاندہی کا جائزہ لیا جاتا ہے، جنھوں نے مختلف فکری تحریکوں کی پیدائش، ان کے اسراع و ابطاء، اور ان کے اضمحلال اور احیاء و تجدید میں حصہ لیا ہے، ان دونوں کوششوں میں جو تفاوت ہے، وہ ظاہر ہے، لہذا دونوں کی ذمہ دارانہ انجام دہی کے لیے جن معتقدات و استعدادات کی ضرورت ہے ان میں بنیادی فرق ہے۔

مصنف کا کہنا ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو بڑے وسیع مطالعہ کے بعد مرتب کیا ہے، چنانچہ انھوں نے اپنے مآخذ و مصادر کی ایک طویل فہرست ۴۵ صفحات میں دی ہے، ان میں سیاسی تاریخیں

بھی ہیں، علماء و مشائخ کے تذکرے بھی ہیں، صوفیائے کرام کے ملفوظات بھی ہیں اور تصوف و سلوک کی کتابوں کے متون کے علاوہ عرفانی فلسفہ کے کتب و رسائل بھی ہیں، ان میں "کیمیائے سعادت" اور "عوارف المعارف" جیسے فنی تصوف کے شاہکار بھی ہیں، اور "مفاتیح الاعجاز شرح گلشن راز"، "تسویہ" و "شرح تسویہ" وغیرہ فلسفیانہ تصوف کی کتابیں بھی ہیں، بلکہ "جواہر خمسہ" حتیٰ کہ "حسنات العارفین" بھی مشمول ہیں، اتنی کثیر التعداد کتابوں کے مندرجات کا (جو اکثر حالات میں باہمد گر دست و گریباں ہیں) سیاق سباق کی روشنی میں مطالعہ کرنے کے بعد ایک متوازن رائے قائم کرنا، جو مختلف ماخذوں سے اخذ کیے ہوئے حوالوں کے ساتھ ہم آہنگ ہو، ایک کڑی کمان ہے، جس کا ذکر کرنا اتنا آسان نہیں ہے، خصوصاً مصنف کے لیے تو بہت مشکل کام تھا، اس لیے ان کی پیش کش میں کھانچے اور ان کے استدلال میں جھول ہی جھول ہیں۔

مصنف نے اپنے ماخذ و مصادر کی فہرست میں یہ بھی بتایا ہے کہ انھوں نے تفسیر میں "بحر مواج" "تفسیر حسینی"، "تفسیر شاہ"، حدیث میں "سفر السعادۃ" و "شرح سفر السعادۃ" اور "اشعۃ اللمعات"، فقہ میں "فقہ فیروز شاہی" اور عقائد و کلام میں "تکمیل الایمان" کو بھی اس کتاب کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں پیش نظر رکھا ہے، مگر ان کے مطالعہ کا (وہ معاندانہ ہی کیوں نہ ہوتا) ان کے افادات میں ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ملتا، اس کے ساتھ جو کتابیں سولھویں سترہویں صدی کے مدارس میں داخل نصاب تھیں اور مختلف اکابر فضلائے عہد میں متداول اور ان کے علمی مباحث میں حَکَم اور معتمد علیہ سمجھی جاتی تھیں، جیسے تفسیر میں "کشاف"[1] اور "بیضاوی"، فقہ میں "ہدایہ"[2]، اصول فقہ میں "توضیح تلویح"[3] اور "عضدی"[4] [شرح مختصر ابن حاجب

[1] کشاف زمخشری المتوفی ۵۳۸ھ کی تصنیف ہے، اپنے اعتزال کے باوجود یہ قدیم زمانہ سے درس و مطالعہ میں متداول ہے، ہندستان میں بھی اس کا رواج شیخ نظام الدین اولیاؒ کے زمانہ سے پہلے ملتا ہے۔ قاضی ناصر الدین بیضاوی نے اس کو اعتزال سے پاک کرکے اپنی تفسیر انوار التنزیل لکھی جو تفسیر بیضاوی کے نام سے مشہور ہے، بیضاوی بھی ہندستان میں عرصہ سے مروج ہے۔

(باقی حواشی ص ۳۲۷ پر)

از قاضی عضد الدین ایجی] عقائد میں "شرح عقائد نسفی"[1]، کلام میں "شرح المواقف"[2]، کلامی فلسفہ میں "شرح عقائد جلالی"[3]

(بقیہ حواشی ص ۳۲۶) شیخ علی متقی (۸۸۵ھ – ۹۷۵ھ) نے اسے شیخ حسام الدین متقی سے پڑھا تھا، اگلی صدی میں شیخ وجیہ الدین گجراتی نے اس پر حاشیہ لکھا، سترہویں صدی میں فحول علماء میں امیر فتح اللہ، ملا عبد السلام لاہوری، مفتی عبد السلام دیوی، ملا عبد الحکیم سیالکوٹی وغیرہ نے حواشی لکھے۔ [2] ہدایہ برہان الدین مرغینانی کی تصنیف ہے، یہ فقہ کی مستند کتاب ہے جو آج بھی درس میں داخل ہے، سولھویں صدی میں مولانا الہداد جونپوری اور شیخ وجیہ الدین گجراتی نے اس پر حواشی لکھے۔ [3] توضیح، صدر الشریعہ کی شرح ہے اپنے ہی متن تنقیح الاصول پر، بعد میں توضیح پر علامہ تفتازانی نے تلویح کے نام سے حاشیہ لکھا اور اس طرح یہ کتاب توضیح تلویح کے نام سے روم اور ہندوستان کے مدارس میں متداول ہوئی، سولھویں صدی میں شیخ یعقوب صرفی کشمیری اور شیخ وجیہ الدین گجراتی نے اور اگلی صدی میں ملا عبد الحکیم سیالکوٹی اور ان کے صاحبزادے مولانا عبد اللہ لبیب نے اس پر حواشی لکھے۔ [4] عضدی یا شرح مختصر ابن حاجب از قاضی عضد اصول فقہ کے اعلیٰ نصاب میں شامل تھی، امام الدین ریاضی نے لکھا ہے کہ انھیں اس کتاب کے پڑھنے کی آرزو بھی، اور میر آزاد و خواجہ ابو المعالی کے درس میں پوری ہوئی جہاں تقریباً پچاس طلبہ علم عضدی کو میر سید شریف کے حاشیہ کے ساتھ ان سے پڑھتے تھے۔

(حواشی صفحہ ہذا) [1] عقائد نسفی امام نجم الدین عمر المتوفی ۵۳۷ھ کی تصنیف ہے، اس پر علامہ تفتازانی نے شرح لکھی جو بہت جلد درس میں داخل ہو گئی، ہندستان میں بھی اس کا رواج دسویں صدی میں عام ملتا ہے، مولانا علاء الدین لاری نے اس کا حاشیہ لکھ کر میاں حاتم سنبھلی کے تبصرہ کے لیے پیش کیا تھا، ان کے علاوہ علمائے ماوراء النہر میں سے عصام الدین اسفرائنی اور ملا احمد جنید کے حاشیہ کے علاوہ قاضی خاں بدخشی کا حاشیہ بھی مشہور تھا، ہندوستان میں سولھویں صدی کے اندر شیخ وجیہ الدین گجراتی کا اور سترہویں صدی میں ملا عبد الحکیم سیالکوٹی کا حاشیہ بہت زیادہ مشہور ہوا، مولانا خیر اللہ کرنے شرح عقائد نسفی کے حاشیہ خیالی پر بھی حاشیہ لکھا جو اس صدی میں بھی متداول تھا۔ [2] شرح مواقف علم کلام کی آخری کتاب ہے، ہندستان میں اس کا رواج پندرھویں صدی سے ملتا ہے، جبکہ مولانا یونس سمرقندی سے حسین شاہ سندی نے اسے پڑھا، عہد اکبری میں مولانا عبد السمیع اندجانی کو اس کی تدریس میں خاص ملکہ حاصل تھا، سترہویں صدی میں ملا عبد الحکیم سیالکوٹی نے شرح مواقف پر حاشیہ لکھا۔ [3] عقائد عضدی قاضی عضد الدین ایجی کا عقائد و کلام

شرح تجرید"، "حاشیۂ قدیمہ"، "حاشیہ جدیدہ"[1]، منطق میں "شرح شمسیہ"[2] و فلسفہ "شرح مطالع"[3]، "شرح ہدایۃ الحکمہ"[4] اور "شرح حکمۃ العین"[5] ان کے ذکر سے اعراض و بے اعتنائی بڑی معنی خیز ہے، ان کتابوں نے نہ صرف اس عہد کے منکرین کی تفکیری سرگرمیوں کے لیے بنیادی مواد فراہم کیا تھا، بلکہ ان کے توسط سے ملک کی رائے عامہ کی مذہبی، فلسفیانہ اور عرفانی جہات کو بھی متعین کیا تھا، کیونکہ عوام الناس اپنے دینی و لادینی رجحانات کے لیے ان ہی منکرین عہد کے مواعظ و مناظرات، مکتوبات و ملفوظات اور کتب و رسائل کے رہین منت رہے، اتنی اہم اور ناگزیر تحقیقی ضرورت سے بے اعتنائی ناقابل فہم ہے، اگر مصنف کی نظر اتنی اہم بات تک نہیں پہنچ سکتی تھی تو اس موضوع کا انتخاب نہ کرنا چاہئے تھا، اس موضوع پر لکھنے کے لیے جس دقت نظر اور علمی و تحقیقی بصیرت کی ضرورت تھی وہ مصنف کی کتاب سے مطلق ظاہر نہیں ہوتی،

مصنف نے اپنے ذمہ جو کام لیا تھا وہ بڑا دلچسپ، مفید اور اہم ہے، اگر وہ زیر نظر عہد کی تجدیدی و احیائی تحریکوں کے تذکرے اور ان فکری و سیاسی اور معاشی و معاشرتی عوامل کے تجزیہ پر جن کے نتیجے میں یہ

(بقیہ حاشیہ ص ۳۲۷) میں متن ہے، جس پر محقق دوانی نے شرح لکھی تھی، اس شرح پر مولانا یوسف کوسج اور مولانا غلامی نے حواشی لکھے، ہندوستان میں بھی اس کا رواج تھا، سترہویں صدی میں ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس پر حاشیہ لکھا۔

(حواشی صفحہ ہذا) [1] تجرید شیعی علم کلام میں محقق طوسی کا متن ہے، متعدد لوگوں نے اس کی شرح لکھیں، ان میں مولانا قوشجی کی شرح زیادہ مشہور ہوئی اور آج تک درس میں داخل ہے، قوشجی کی شرح تجرید پر جو حواشی لکھے گئے ان میں محقق دوانی کے دو حاشیے زیادہ مشہور ہوئے، حاشیہ قدیمہ اور حاشیہ جدیدہ، یہ دونوں حاشیے ہندوستان کے اندر درس میں داخل تھے، سولہویں صدی میں شیخ وجیہ الدین گجراتی نے حاشیہ قدیمہ پر حاشیہ لکھا۔ [2] شرح شمسیہ قطبی کے نام سے آج تک داخل درس ہے، فیروز تغلق کے زمانہ سے سکندر لودی تک کے زمانہ تک منطق کے نصاب میں آخری کتاب سمجھی جاتی تھی [3] شرح مطالع کو قاضی عبد السمیع اندجانی عہد اکبری میں خاص طور سے پڑھایا کرتے تھے۔ [4] شرح ہدایۃ الحکمہ میبذی کا آج کے دن تک ہمارے یہاں رواج ہے، [5] شرح حکمۃ العین بھی اسی صدی تک درس میں داخل تھی۔

تحریکیں ظہور پذیر ہوئی تھیں، اپنی تحقیقی مساعی کو منحصر رکھتے تو یہ واقعی ایک بڑی مفید علمی خدمت ہوتی، مگر اس جائزہ کی ترتیب میں انھوں نے حقیقت پسندی پر ذاتی پسند و ناپسند کو ترجیح دی ہے، اور اس جذبے کی شدت نے بسا اوقات انھیں تاریخ کے واقعی حقائق سے آنکھیں بند کر لینے پر مجبور کر دیا ہے، اپنے "موقف" کی تبلیغ کے لیے انھوں نے بڑی طول طویل تمہیدیں لکھی ہیں، پھر پہلے سے طے کیے ہوئے نتائج اخذ کرنے کے لیے انھوں نے ان تمہیدی مقدمات کی حقیقت پسندانہ توضیح کے بجائے "اختراعی توجیہ" کی کوشش کی ہے، اور اس کوشش میں وہ تمہید کو دراز سے دراز تر بناتے گئے ہیں،

کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے، جن میں صرف چار باب (چھٹا، ساتواں، آٹھواں اور نواں) اصل موضوع کی وضاحت سے متعلق ہیں، ان میں چوتھے باب کا بھی اضافہ کیا جا سکتا ہے، اگرچہ اس کے اندر جن احیائی "سرگرمیوں" کا تذکرہ کیا گیا ہے، وہ مذہبی احیا سے زیادہ "تعلیمی احیا" کہلانے کی مستحق ہیں، باقی پانچ ابواب میں سے پہلے تین اور پانچویں باب میں موضوع کتاب کی تمہید اور پس منظر بیان کرنے کی کوشش کی ہے، آخری باب جس کا عنوان "نگاہ بازگشت اور نتیجہ" ہے، ایک طرح کا "خلاصۂ مقال" ہے، یہ باب تحقیقی کے بجائے تبلیغی (Propagandist - like) ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے یہ ضخیم کتاب احقاق حق کے مخلصانہ جذبہ کے بجائے جو علمی و تحقیقی سرگرمیوں کی شرط اولین ہے، ایک خاص مکتب خیال کے پروپیگنڈے کے لیے لکھی ہے،

اصولی طور پر اس کتاب کو "سولھویں سترھویں صدی میں شمالی ہندوستان کے اندر مسلم احیائی تحریکوں" کے جائزے پر مشتمل ہونا چاہیے تھا کہ یہی اس کا اصلی اور حقیقی موضوع ہے، اس کی تمہید کے لیے اگر ضرورت تھی تو ہندوستان میں اس مذہب کے آغاز و ارتقاء کے مجمل یا مفصل تذکرے کی تھی[1]، جس کی تجدید و اصلاح کی

[1] مثلاً یہ مذہب (اسلام) ہندوستان میں کب داخل ہوا، اور کس طرح اس کی اشاعت ہوئی، بزور شمشیر پھیلا یا مقامی آبادی نے بطوع و رغبت قبول کیا، اگر بزور شمشیر پھیلا تو محکوم لوگوں نے اپنے حاکموں کی سیاسی کمزوری کے بعد اسے کیوں

(باقی حاشیہ ص ۳۳۰ پر)

کوشش سولہویں سترہویں صدی کے مصلحین نے جنھیں مصنف نے "احیائیت پسندوں" کے نام سے یاد فرمایا ہے کی تھی، اس کے ساتھ دوسری ضرورت ان عوامل کے تجزیہ کی تھی، جنھوں نے اس مذہب کو متاثر کرکے ان مزعومہ "احیائیت پسندوں" کی تجدید و اصلاح کی کوشش کو ناگزیر بنا دیا تھا[1]۔

مگر ان طویل تمہیدی ابواب میں ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا بھی نام کے لیے ذکر نہیں ہے، ظاہر ہے اس کوتاہی کی تلافی ان لوگوں پر جنھوں نے اس تجدید و احیائے دین کے کام پر اپنی کمر ہمت باندھ رکھی تھی، تعصب و تنگ نظری، فرقہ واریت اور رجعت پسندی و معقولیت بیزاری کے الزامات لگا کر نہیں کی جا سکتی،

اس کے برخلاف کتاب کی ابتدا (پہلا باب) "تیرہویں صدی سے سولہویں صدی تک ہندوستان میں تصوف" کے جائزے سے ہوتی ہے، یہ جائزہ ۷۰ صفحات پر پھیلا ہوا ہے، دوسرا تیسرا باب مہدویت کی سرگرمیوں کے جائزے پر مشتمل ہے، پانچواں باب نقشبندی سلسلے کے مشائخ کے تذکرے پر ہے لیکن (۱) نہ تو "اسلام" محض تصوف، مہدویت یا نقشبندی سلسلے کے مترادف ہے، جن کا تذکرہ سولہویں سترہویں صدی کی تجدیدی و احیائی تحریکوں کے سمجھنے میں مفید ہو سکے، اور (۲) نہ سولہویں صدی کے ان مزعومہ "احیائیت پسندوں" کی سرگرمیاں محض تصوف کی تجدید یا "احیاء" تک محدود

(بقیہ حاشیہ ص ۳۲۹) نہیں چھوڑا لیکن اگر بطوع و رغبت قبول کیا تو وہ کیا اسباب تھے جن کی بنا پر انھوں نے اپنا آبائی مذہب ترک کیا اور بیرونی ملک اور اجنبی قوم کے مذہب کو اختیار کیا۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] مثلاً ان عوامل میں سے کون سیاسی عوامل تھے اور کون معاشی و معاشرتی، کن عوامل نے بیرونی ملک سے آکر یہاں کے اسلام کو ملوث یا متاثر کیا تھا، اور کون عوامل مقامی تھے، نیز خود اس ملک کی دیرینہ روایت نے جس کے زیر اثر باہر سے آنے والے تمام مذاہب اور ثقافتیں مقامی مذہب و ثقافت میں مدغم ہو کر اپنی انفرادیت کھو بیٹھیں، اس نے مذہب اور اس کے ساتھ آنے والی ثقافت کو کہاں تک متاثر کیا اور اسے اپنے اندر پورے طور پر جذب کر لینے میں مقامی مذہب کو کیوں ناکامی ہوئی۔

نہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ مصنف نے ان مزعومہ "احیائیت پسندوں" کو اس بنا پر ہدف سہام تنقید نہیں بنایا کہ وہ تصوف کے اندر تجدید و اصلاح کر رہے تھے، بلکہ ان کی شریعت پسندی اور احیاء سنت کی کوششوں کی بنا پر ان کی نکتہ چینی فرمائی ہے، اور کہا ہے کہ ان کی یہ کوششیں ناکام رہیں، حالانکہ ناکامی ایک بڑی حد تک انھیں تصوف کی تجدید و اصلاح، بالخصوص نظریہ وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشہود کی تبلیغ و اشاعت کے باب میں ہوئی[1]، باایں ہمہ جن لوگوں کے ہاتھوں انھیں "تصوف کی تجدید و اصلاح" اور وحدت الشہود

[1] شاہ ولی اللہؒ نے فیصلہ وحدت الوجود و وحدت الشہود لکھ کر دونوں نظریوں میں تطبیق کی کوشش کی اگرچہ خود ان کا رجحان وحدت الوجود کی جانب ہے، متاخر شہودیوں میں دو بزرگ خاص طور سے قابل ذکر ہیں، خواجہ میر ناصر (مصنف نالۂ عندلیب) اور خواجہ میر درد (مصنف واردات درد و علم الکتاب)۔ مرزا مظہر جانجاناں بھی وحدت الشہود کے قائل تھے، ان ہی کے ایما سے مولوی غلام یحییٰ بہاری نے کلمۃ الحق لکھی جس میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے فیصلہ وحدت الوجود و وحدت الشہود کا رد کیا تھا، مولوی غلام یحییٰ کے کلمۃ الحق کی تردید میں مولانا شاہ رفیع الدین صاحبؒ "دمغ الباطل" کے نام سے ایک مبسوط کتاب لکھی، متاخر منطقیوں میں خاص طور سے مولانا فضل حق خیرآبادی کا بھی رجحان وحدت الوجود ہی کی جانب تھا، انھوں نے اس کی تصویب کے لیے "الروض المجود فی حقیقۃ الوجود" کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا تھا۔

لیکن وحدت الشہود کے مقابلے میں وحدت الوجود کو عوام میں مقبول بنانے کے اندر شعراء کا بڑا حصہ تھا، مگر صوفیاء ہوں یا اہل منطق یا شعراء ان کی کوششوں کے باوجود وحدت الوجود میں جو اشکالات تھے، وہ برقرار رہے اور اہل نظر خود اس کے ساتھ راضی نہ کر سکے، خود شعرائے کرام بھی اس موقف کے ساتھ مطمئن نہیں تھے، غالب ہمہ اوست کے علمبردار تھے، اور بقول حالی "توحید وجودی کو اسلام کا اصل الاصول اور رکن رکین جانتے تھے...... توحید وجودی ان کی شاعری کا عنصر بن گئی تھی"، باایں ہمہ اس میں جو اشکال مضمر تھے، ان سے بے خبر نہ تھے، چنانچہ کہتے تھے۔

کثرت آرائی وحدت ہے پرستاری وہم
کر دیا کافر ان اصنام خیالی نے مجھے

کے مقبول بنانے میں ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا، وہ بھی احیائے شریعت اور تجدید دین کے بارے میں سولھویں سترھویں صدی کے ان مزعومہ احیائیت پسندوں" سے کم سرگرم کار نہیں تھے، شاہ ولی اللہ اور ان کے خاندان بالخصوص مولانا اسمٰعیل شہیدؒ نے جس طرح اپنی زندگی احیائے سنت اور استیصال بدعت کی کوشش میں صرف کی، وہ ہمارے سامنے ہے، اور کسی طرح موخرالذکر حضرات کی تجدیدی و اصلاحی مساعی سولھویں سترھویں صدی کے ان مزعومہ" احیائیت پسندوں کی کوشش سے کم نہیں ہیں، شاہ ولی اللہ اور ان کے جانشین کب کے اللہ کو پیارے ہو چکے، مگر آج بھی ان کے سلسلے کے منتسبین پورے برصغیر کے اندر اتباع سنت اور رد بدعات کی کوششوں میں مصروف ہیں،

بنا کردند خوش رسمے بخون و خاک غلطیدن — خدا رحمت کند ایں عاشقان پاک طینت را

اس لیے یہ طویل تمہید نہ صرف غیر ضروری ہے بلکہ گمراہ کن غلط فہمیوں کی مورث بھی ہے، شاید مصنف کے ذہن میں "مذہب اسلام" کا کوئی واضح تصور نہیں تھا، اور اسی لیے انھوں نے اسے تصوف کا مترادف سمجھ لیا، اپنی مصلحت پسندی کی بنا پر انھوں نے اسلام کے واضح اور صحیح تصور سے دانستہ اغماض و چشم پوشی برتی ہے،

انھوں نے اس تمہید" [تیرھویں صدی سے سولھویں صدی تک ہندوستان میں تصوف] کی ایک مزید تمہید لکھی ہے، یعنی "اسلام میں تصوف کا آغاز و ارتقاء" لیکن اس تمہید در تمہید کا نتیجہ یہ ہوا کہ بجائے اس کے کہ اسلامیات یا قرون وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کا طالب علم ان کی اس تصنیف سے کوئی انجلاء حاصل کرے، یہ "توضیح" مزید علمی و فکری الجھنوں میں الجھ کر رہ گئی ہے،

ہندوستان میں تصوف کے آغاز و ارتقاء کی بحث کے اندر بہت سے کھانچے رہ گئے ہیں، مثلاً

۱۔ اگر ہندوستان میں تصوف کا آغاز مخدوم شیخ علی ہجویریؒ سے ہوا، جن کا سال وفات عموماً گیارہویں صدی مسیحی کے وسط ([illegible]) میں بتایا جاتا ہے، تو ان تین صدیوں کے بارے میں کیا کہا جائیگا جو محمد بن قاسم کی فتح سندھ (۹۳ھ) سے لیکر محمود غزنوی کے فتح ملتان (۴۰۱ھ) تک گذری تھیں، کیا اس زمانہ کے اسلامی ہند میں تصوف نہیں تھا، حالانکہ مسلمان اس زمانہ میں برصغیر کے اندر باقاعدہ آباد ہو چکے تھے، اور مصنف کے انداز فکر سے کچھ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ تصوف اور اسلام مترادف ہیں۔

۲۔ جب تک یہ طے نہ ہو جائے کہ مخدوم شیخ علی ہجویریؒ سے قبل یا ان کے زمانہ میں برصغیر کے اندر صوفیائے کرام آچکے تھے، ان کے ویدانتی انداز فکر سے متاثر ہونے کا سوال اٹھانا بالکل بے سود ہے،[1]

بعد کے تمہیدی ابواب میں جو کھانچے ہیں، ان کی تفصیل موجب تطویل ہوگی،

نفس موضوع کی توضیح کے سلسلے میں سب سے پہلے چوتھے باب کا عنوان ہی محل نظر ہے، جو فاضل مصنف کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:-

"Theological Studies Revived"

---

[1] اس سلسلے میں وہ نکلسن کی تقلید میں بڑی دور کی کوڑی لائے ہیں، فرماتے ہیں: "شیخ بایزید بسطامیؒ نے اپنا فنا کا مخصوص تصور اپنے شیخ ابو علی سندی سے اخذ کیا ہوگا جو "سندی" ہونے کے ناتے ہندی الاصل تھے، اور اسی لیے انکے تصورات ویدانت سے ماخوذ تھے۔ اسی لیے بایزید بسطامیؒ فنا کا مفہوم فرد کے وجود کے بالکلیہ محو ہو جانے میں سمجھتے تھے۔"

یہ تکلف بارد ہے جس کا شیخ علی ہجویریؒ پر قطعاً اثر نہیں ہوا، وہ فنا کے اسلامی تصوف کے تصور ہی کے قائل تھے، بہر حال اگر فاضل مصنف نے کشف المحجوب کا بنفس نفیس مطالعہ فرمانے کی زحمت گوارا فرمائی ہوتی (حالانکہ کتابیات میں وہ اس کے مدعی ہیں) تو ان پر یہ حقیقت واضح ہو جاتی کہ جب شیخ ہجویری ہندوستان تشریف لائے تو یہاں بہت سے فقراء کو فنا کے ہندو تصور کا قائل پایا، چنانچہ کشف المحجوب میں فرماتے ہیں:

"و اندر ہندوستان مردے دیدم کہ مدعی بود بتفسیر و تذکیر و علم، با من اندریں معنی مناظرہ کرد، چون نگاہ کردم وے خود فنا را نمی شناخت و نہ بقا را، و قدیم را از محدث فرق نتوانست کرد" (کشف المحجوب ص ۱۹۵)

دوسری جگہ ہندو تصور فنا سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "گروہے را اندریں معنی غلطی افتادہ است و پندارند کہ ایں فنا بمعنی فقد ذات است و نیست گشتن شخص، و بقا آنکہ بقائے حق بہ بندہ پیوندد، و ایں ہر دو محال است۔"

سوال یہ ہے کہ کیا شیخ علی متقی (۸۸۵ھ - ۹۷۵ھ) سے پہلے Theological Studies کا رواج ختم ہو گیا تھا جو ان کے ساتھ ان علوم کے تعلیم و تعلم کا از سر نو رواج ہوا، اگر مصنف کا ایسا خیال ہے تو یہ اسلامی ہند کی علمی تاریخ سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔

"Theology" سے مراد عام طور پر مذہبی علوم بالخصوص فقہ سے ہوتی ہے، اور اسلامی ہند کی علمی تاریخ میں ان علوم بالخصوص فقہ کا پہلے دن سے جب سے محمد بن قاسم نے سندھ کو فتح کیا، آج کے دن تک رواج رہا ہے، اور نویں صدی کے خاتمہ تک تو نصاب میں مذہبی علوم ہی چھائے ہوئے تھے، علوم عقلیہ کا زیادہ چرچا نہ تھا، اس لیے یہ کہنا کہ شیخ علی متقیؒ کے زمانہ سے مذہبی علوم کے تعلیم و تعلم کا از سر نو رواج (Revival) ہوا، قطعاً غلط ہے۔

"Theology" کا دوسرا مفہوم علم کلام ہے جس کا آج بھی "Scholastic Theology" کے نام سے ترجمہ کیا جاتا ہے، مگر (الف) نہ تو اسلامی ہند کی علمی تاریخ کے اندر کبھی اس سے پہلے علم کلام کا خاص چرچا رہا تھا، جو نویں دسویں صدی میں اس کے احیاء کا سوال پیدا ہوتا (ب) نہ ان علمائے اربعہ نے جن کے تذکرے پر یہ باب مشتمل ہے اور جن کی تعلیمی سرگرمیوں کو "Theological Studies" کے "Revival" سے تعبیر کیا گیا ہے، علم کلام کے ساتھ کوئی خاص اعتنا کیا، اور (ج) جن لوگوں نے دسویں صدی اور اس کے بعد علم کلام کے ساتھ غیر معمولی اعتنا کیا، وہ ان علمائے اربعہ کے علاوہ اور فضلاء تھے۔ اس لیے ان علمائے اربعہ کی تعلیمی سرگرمیوں کو "Theological Studies" کے "Revival" سے تعبیر کرنا نہ صرف غلط بلکہ گمراہ کن ہے۔

بے شک ان علمائے اربعہ کے نفس گرم کی تاثیر سے ہندوستان میں علم حدیث کی تعلیم کو خصوصی فروغ نصیب ہوا، مگر (الف) نہ تو "Theological Studies" صرف حدیث کی تعلیم پر منحصر ہیں، کیونکہ ان علوم میں حدیث کے علاوہ تفسیر، فقہ، اصول فقہ اور دیگر علوم بھی شامل ہیں،

اصطلاحی طور پر علم الحدیث کا ترجمہ "Science of Tradition" کیا جاتا ہے اور (ب) نہ سندھ کی عرب حکومت کے زمانہ کے علاوہ امام صاغانی کی علمی مساعی کو مستثنیٰ کر کے اسلامی ہند میں کبھی حدیث کے تعلیم و تعلم کا کوئی خاص رواج رہا تھا، جو اس کے اضمحلال اور احیاء کا سوال پیدا ہوتا۔

غرض یہ باب (چوتھا باب) خلط مبحث کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، جس سے مصنف کی اسلامی ہند کی علمی تاریخ سے بالکل ناواقفیت کا اظہار ہوتا ہے۔

کتاب کے مطالعہ کے بعد واضح ہو جاتا ہے کہ اس کا مقصد حضرت مجدد الف ثانیؒ کی تنقیص و مذمت ہے، اسی کے لیے یہ غیر ضروری اور گمراہ کن تمہیدیں بڑھائی گئی ہیں، مصنف کے چھپے ہوئے عزائم چھٹے باب میں بے نقاب ہو جاتے ہیں، انبیاء کرام کی ذوات مقدسہ کے علاوہ اور کس کی شخصیت تنقید سے بالاتر ہو سکتی ہے، مگر تنقید کو تنقید کی حد تک رکھنا چاہیے، اسے تبرّا نہیں بنا دینا چاہیے، یہ صحیح ہے کہ مجدد صاحب نے "رد روافض" نام کا رسالہ بھی لکھا تھا، مگر جن حالات میں یہ رسالہ لکھا گیا وہ بالکلیہ بدل چکے ہیں، اس عہد کے سیاسی اور معاشرتی حالات اس کے مقتضی تھے، کشمیر میں اکبر کی مداخلت اسی مذہبی نزاع کا نتیجہ تھی، لیکن آج اس کی تبلیغ ملک کے دو طبقوں کے مابین کشیدگی پیدا کرنے کے مترادف ہوگی، اسی طرح "رد روافض" کی یاد تازہ کرنا اور ملک کے دو طبقوں میں ناخوشگوار جذبات کا احیاء کوئی پسندیدہ بات نہیں ہے،

یہ بھی صحیح ہے کہ مجدد صاحب نے استیصال بدعات اور غیر اسلامی رسوم سے احتراز و اجتناب پر زور دیا اور مجدد صاحب کی یہ کوشش مفاد پرست طبقہ کو کبھی ایک آنکھ نہیں بھائی، با ایں ہمہ یہی "وہابیت" بنی نوع انسان کی ذہنی و معاشی حریت کی ضامن ہے، اس لیے ان حضرات کو جو اس مفاد پرست طبقہ کے ترجمان ہیں، اس "وہابیت" سے فطرۃً عقیدت نہ ہوگی، مگر اس

ناپسندیدگی سے انھیں اپنے ناپسندیدہ مسلک حیات کے علمبرداروں کو مطعون کرنے اور انکے خلاف بے بنیاد الزام تراشنے کا حق تو نہیں مل جاتا،

مصنف اس چھٹے باب میں اپنے جذبات کو تحقیقی ذمہ داریوں کے تابع نہیں رکھ سکے اور انھوں نے معمولی معمولی واقعات سے مجدد صاحب کی تنقیص کے لیے سامانِ استدلال بہم پہنچانے کی کوشش فرمائی ہے، مثلاً (۱) مصنف کا خیال ہے کہ مجدد صاحب کے مزاج میں بچپن ہی سے رجعت پسندی اور فرقہ واریت راسخ ہوگئی تھی، اور یہ ان کے وطنی اثرات کا نتیجہ تھی جہاں کے "مخادیم" (وجوہ و اعیان) کو غیر مسلموں کی مذہبی آزادی ایک آنکھ نہیں بھاتی تھی، اور اسی وجہ سے وہ اکبر کی اس "صلح کل" کی روش سے ناراض تھے، فرماتے ہیں:-

That reachtion had . its genes is in his very birth Sirhind, which is situated not very far from Than eswar, Kuruk Shetra and kangra, all of Them prominent centres of Hindu pligrimage, which enjoyed complete religious freedom During The reign of Akbar..... In These circumstances it should be not wonder, if The Makhadim of Sirhind in paticular did not see eye to eye with Akbar's "policy of peace with all"... it was This environment in which Shaikh Ahmad was born and brought up." (P. 212-214)

[اس ردعمل کی ابتدا تو ان کے وطن مالوف سرہند ہی میں ہو چکی تھی، جو تھانیسر، کرکشیتر اور کانگڑہ سے زیادہ دور نہیں ہے۔ یہ سب مقامات ہندوؤں کے تیرتھ استھان ہیں جنھیں اکبر کے عہد میں مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی...... ان حالات میں کوئی تعجب نہیں ہے اگر سرہند کے مخدوم زادگان خصوصیت کے ساتھ اکبر کی روش "صلح کل" سے بیزار ہوں...... یہ ماحول تھا جس کے اندر شیخ احمد پیدا ہوئے اور جس میں انھوں نے نشو ونما پائی]

(۲) مجدد صاحب کی فرقہ واریت میں آگرہ پہنچکر اور شدت پیدا ہوگئی، جہاں کے فضلاء کی رواداری اور فراخ مشربی نے ان کی قدیم فرقہ واریت کی تعدیل کے بجائے اسے اور شدید بنادیا۔ فرماتے ہیں:-

The swing towards eclecticism in Agra had undoubtedly hardened Shaikh Ahmad Sir hindi all The more in his reactionary idealogy" (P. 212)

[آگرہ میں انتخابیت پسندی اور تمیز برگوشۂ یافتم کے اصول کیجانب جو رجحان انھیں ملا اس نے شیخ احمد سرہندی کو اپنے رجعت پسندانہ نظریات میں اور بھی متشدد بنادیا]

وہ مجدد صاحبؒ کی مزعومہ "فرقہ وارانہ تنگ نظری" کو آگرہ اور دربار اکبری کی فراخ مشربی رواداری اور روشِ "صلح کل" کا ردعمل بتاتے ہیں:-

"He also visited Agra when about Twenty years in age, but The company of philosophers and scientists could nd broaden his outlook. Rather The catholicity and eclecticism of The scholars associated with The Imperial Court seems to have affected his mind adversely." (P. 206)

[وہ آگرے بھی گئے جبکہ ان کا سن بیس سال کا تھا، لیکن حکما، و فلاسفہ کی مجالست بھی ان کے خیالات میں فراخ مشربی پیدا نہ کرسکی۔ اس کے برعکس ان علمار کی رواداری اور انتخابیت پسندی نے جو بادشاہی دربار سے وابستہ تھے، ان کے ذہن کو معاندانہ طور پر متاثر کیا]

(۳) مصنف کا یہ بھی خیال ہے کہ اکبر کی روش "صلح کل" اور درباری علما، کی فراخ مشربی و انتخابیت پسندی کے علاوہ جس چیز کے ردعمل نے ان کی فرقہ وارانہ تنگ نظری کو شدید سے شدید تر بنا دیا، وہ فلسفہ و معقولات تھے، جو عہد اکبری میں نہ صرف نصابِ تعلیم ہی پر چھائے ہوئے تھے، بلکہ طبائع پر بھی انھوں نے غلبہ حاصل کرلیا تھا، اگرچہ خود مصنف کو اس بات کا اعتراف ہے کہ مجدد صاحب کو فلسفہ و حکمت میں دستگاہ عالی حاصل تھی، فرماتے ہیں :-

"Though he had acquired knowledge of Maqulat also, it appears that he had not taste for it and laid andue emphasis on Manqulat (Tradition etc.) This had made him dogmatic from the very beginning." P. 206)

[اگرچہ انھوں نے معقولات میں بھی دستگاہ عالی حاصل کرلی تھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں اسکا کوئی ذوق نہ تھا، اور وہ منقولات (مثلاً حدیث وغیرہ) پر غیرضروری زور دیتے تھے، اس چیز نے شروع ہی سے انھیں محکمیت پسند بنا دیا تھا]

(۴) مصنف نے مجدد صاحب کی اصلاحی و تجدیدی مساعی کی بھی تنقیص کی کوشش کی ہے اور اس ضمن میں یہ ثابت کرنے کی سعی پیہم فرمائی ہے کہ مجدد صاحب نے کسی طرح بھی جہانگیری پالیسی کو متاثر نہیں کیا، مجدد صاحب نے متعدد امرا کو خطوط لکھے تھے، ان کا جائزہ لیکر یہ ثابت کرنے

کی کوشش کی ہے کہ ان کی تجدیدی و اصلاحی مساعی ناکام رہیں۔ فرماتے ہیں :-

"This gives an impression to those who have not examined the contemporary sources objectively that Mujaddid exercised a greate influence on Jahangir's policies. It is therefore very essential that the activities of the nobles and grandees, whom Mujaddid wrote letters to enlist their support, should be examined .... so that the extent to which they influenced the course of events, if any, may be properly estimated." (216 P

[اس سے ان لوگوں پر جنھوں نے (زیر نظر عہد) ہمعصر ماخذ و مصادر کا ذاتیات سے بلند ہوکر مطالعہ نہیں کیا، کچھ ایسا اثر مترتب ہوتا ہے کہ مجدد صاحب نے ...... عہد جہانگیری کی پالیسیوں کو بڑی شدت سے متاثر کیا تھا، لہذا ضروری ہے کہ ان امرا اور اعیان مملکت کی سرگرمیوں کا باقاعدہ مطالعہ کیا جائے جن کی اخلاقی اعانت حاصل کرنے کے لیے مجدد صاحب نے خطوط لکھے تھے، ..... تاکہ یہ صحیح طور پر متعین ہوسکے کہ ان امرا نے حالات کے رخ کو کہاں تک متاثر کیا]

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے زیر نظر عہد کی سطحی اور زیر سطحی تحریکوں کا یا تو امعانِ نظر سے مطالعہ کرنے کی زحمت گوارا نہیں کی یا پھر دیدہ و دانستہ انھیں سیاق و سباق سے معری کرکے سرسری مطالعہ کے بعد ان سے حسبِ دلخواہ نتائج نکالنے کی کوشش کی ہے، مثلاً

(۱) سرہند کے مخادیم اور وجوہ و اعیان کی مزعومہ "مذہبی تنگ نظری" جو مصنف کی رائے میں مجدد صاحب کے "فرقہ وارانہ رجحانات" کا سبب اولین تھی، ان کے خیال میں ان مخدوم زادگان اور اکابر شہر کے حسد اور تعصب مذہبی کا نتیجہ تھی، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ دوسرے قرون کی رجعت پسندی اور احیائی سرگرمیوں کا فطری رد عمل تھی، جو مسلم حکمرانوں کی خانہ جنگیوں سے قوی دل ہو کر اس ملک میں اسلام کے خاتمہ کا خواب دیکھ رہے تھے، اس خطرہ کی اہمیت کو نہ یہ مخادیم نظرانداز کر سکتے تھے، اور نہ مجدد صاحب اور دیگر اہل الرائے۔

مقامی راجاؤں کی توقعات بابر کے حملے کے بعد خصوصیت سے بڑھ گئی تھی، ان کا خیال تھا کہ بابر بھی تیمور کی طرح پٹھانوں کو کچل کر اور ملک کو لوٹ کر واپس چلا جائے گا، اور جب وہ نہیں گیا تو انھوں نے بقیۃ السیف پٹھانوں کو قومی اتحاد کے نام پر اپنے ساتھ ملا لیا، مگر بہت جلد اس قومی اتحاد کا خوشنما طلسم چاک ہو گیا، اور مقامی احیائیت پسندوں کے عزائم بے نقاب ہو گئے، پٹھان امرا بھی بہت جلد متنبہ ہو گئے اور اگرچہ وہ مغلوں سے بے زار تھے، مگر انھوں نے مغل بالادستی کے اندر ہندوستان میں اسلام کی بقا کو اپنی آزادی و استقلال پر ترجیح دی اور اس طرح پٹھانوں اور مغلوں کی متحدہ مقاومت سے وقتی طور پر مقامی احیائیت پسندی کا خطرہ مٹ گیا،

مگر بابر کی وفات کے بعد ہمایوں اور اس کے بھائیوں کی برادرانہ خانہ جنگی نے نیز مغل اور پٹھانوں کی آویزشوں نے احیائیت پسندوں کی توقعات کو پھر سے زندہ کر دیا، اس مرتبہ مغل اقتدار کو میدان چھوڑ کر (ہمایوں کے ہمراہ) بھاگنا پڑا اور کچھ دن شیر شاہ کے زیر قیادت پٹھان اقتدار قائم رہا، مگر اسلام شاہ کے مرنے پر اس کے جانشینوں میں جو برادرانہ خانہ جنگی پھیلی، اس نے پٹھان اقتدار کی ہیبت کو ختم کر دیا اور عدلی کے عہد تو مقامی احیائیت پسندی اپنے عزائم میں تقریباً کامیاب ہو گئی، ہیموں کا اقتدار، راجہ بکرماجیت کا تخت دہلی پر باز احیا سمجھا گیا، اسکے بعد

مغل ہوں یا پٹھان، سادات ہوں یا شیوخ جملہ بیرونی لوگوں کے استیصال و اخراج کے لیے ایک تحریک شروع ہوئی، جس کا اثر ان شہروں میں تو نمایاں نہ تھا، جہاں مسلمان امرا کے ہمراہ کافی مسلمان آبادی تھی، لیکن ان شہروں میں یہ تحریک بڑے زوروں پر تھی جو دشوار گزار علاقوں میں واقع تھے، یا جو ہندوؤں کے تیرتھ استھان تھے، ان شہروں میں بیرونی لوگوں کے استیصال و اخراج کے لیے منظم جارحانہ سرگرمیاں جاری تھیں۔

ہمایوں کی واپسی اور اکبر کی تخت نشینی کے بعد بظاہر مقامی احیائیت پسندوں کی توقعات کو کچھ صدمہ پہنچا مگر جب اکبر نے راجپوتوں کے یہاں رشتہ داریاں قائم کرلیں تو پھر مقامی احیائیت پسندوں کی جارحانہ سرگرمی بڑھ گئی، متھرا کا واقعہ تاریخ کا کوئی منتشر واقعہ نہ تھا جیسا کہ مصنف نے سرسری نظر ڈال کر اسکو نظرانداز فرمانے کی کوشش کی ہے کہ

"These isolated incidents shoulc be examined in their particular contexts."

یہ منتشر واقعات نہیں تھے، بلکہ استیصالِ اسلام کی ایک منظم سازش کے وہ مظاہر تھے، جو تاریخ کے حافظے میں محفوظ رہ گئے ہیں، انھیں اس طرح سرسری طور پر نظرانداز کر دینا کوئی تاریخی دیانتداری تو نہیں ہے، مگر اس سلسلے میں اکبر کے "بے اصولے پن" کی ایک مثال نظرانداز نہیں کی جا سکتی، جب مخدوم عبد النبی کی تائید میں شفائے قاضی عیاض کی روایت اکبر کے سامنے نقل کی گئی تو بعض جی حضوریوں نے کہا:

"قاضی عیاض مالکی است۔ سخن او در دیار حنفی سند نیست"

اس پر بادشاہ نے بدایونی سے پوچھا، بولو اس کا جواب کیا ہے، بدایونی نے کہا:

"اگرچہ او مالکی است، اما مفتی محقق اگر بجہت سیاست عمل بر فتوی او کند شرعاً جائز است"

بادشاہ سلامت کو اس پر اتنا غصہ آیا کہ مونچھ کے بال غضب کے مارے کھڑے ہوگئے اور کہا یہ بالکل بیہودہ بات ہے:

"موے سبلت شاہنشاہی را در انوقت مردم می دیدند کہ چوں موئے شیر برخاستہ بود.....

فرمودند ایں نامعقول است کہ می گوئی"

لیکن یہی "نامعقول" بات جب اسی بدایونی نے جواز متعہ کے سلسلے میں کی تھی تو بادشاہ بہت خوش ہوئے تھے، بدایونی نے کہا تھا:

"متعہ نزدیک امام مالک رحمۃ اللہ و شیعہ باتفاق مباح و نزدیک امام شافعی و امام اعظم رحمۃ اللہ علیہما حرام مگر آنکہ قاضی مالکی مذہب حکم بامضاء آں بکند، آنزماں بمذہب امام اعظم باتفاق مباح می شود۔"

اور بادشاہ کا تاثر اس "نامعقول" بات کو سن کر یہ ہوا تھا:۔

"ایں سخن بسیار مستحسن افتاد"

بات دونوں جگہ ایک ہی تھی یعنی "مالکی فقہ کی روایت حنفی آبادی میں" مگر جب اس سے ہوا پرستی کی تائید ہوئی تو "مستحسن" قرار پائی اور جب جذبۂ رجولیت مجروح ہوا تو یہی بات "نامعقول" ٹھہری۔ یہ تھی اکبر اعظم کی اصول پرستی و انصاف پروری۔

(۲) رہی اکبر کی مبینہ "صلح کل کی پالیسی" اور درباری علماء کی "فراخ مشربی" اور "انتخابیت پسندی" (eclecticism) تو یہ "insult after injury" کی مصداق اور جمہور اہل اسلام کے زخموں پر نمک پاشی کے مترادف ہے۔ اکبر نے دوسرے مذاہب کے ساتھ جو رواداری برتی، وہ کسی ایجابی انصاف پروری کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ غیر مذاہب کی جو کچھ جنبہ داری کی، وہ سراسر اسلام کی ضد میں تھی۔

عشق کہتا ہے کہ اس کا غیر سے اخلاص حیف
عقل کہتی ہے کہ وہ بے مہر کس کا آشنا

اور اس ڈھونگ کو نہ صرف مسلمان بلکہ ہندو امرا بھی اچھی طرح سمجھتے تھے، چنانچہ جب اس نے راجہ مان سنگھ سے اس "روش صلح کل" کی داد چاہی (اس سے دین الٰہی قبول کر لینے کی خواہش کی) تو راجہ نے برجستہ جواب دیا کہ اگر رائے عالی تبدیل مذہب ہی کی مقتضی ہو تو میں مسلمان ہو سکتا ہوں مگر اس ڈھونگ میں شریک ہو کر خود فریبی کا شکار نہیں ہونا چاہتا۔

"و در محرم ۹۹۶ سنہ ست و تسعین و تسع مائۃ مان سنگھ بحکومت ولایت بہار و حاجی پور پٹنہ نامزد شدہ و در شب عاشورہ او را در خلوت با خانخاناں جام دو شکانی دادہ حرف و حکایت اللہ در میان آوردہ در مقام امتحان شدند۔ او بے تکلفانہ بعرض رسانید کہ اگر مریدے عبارت از جانسپاری است آں خود در کف دست نہادہ ایم چہ احتیاج بامتحان دیگر و اگر غیر ایں است و سخن در دین دارید ہندو خود ہستم و اگر بفرمائید مسلمان می شوم وراہ دیگر خود نمیدانم کہ کدام است۔" (ص ۲۶۲)

حقیقت یہ ہے کہ اکبر کا دین الٰہی نہ "قومی یکجہتی" کی جانب پہلا قدم تھا، نہ ہندو مسلم اختلاط و امتزاج کی کوشش تھی، بلکہ یہ اس کی جارحانہ اسلام بیزاری کا نقطۂ عروج تھا۔ اسے نہ صرف مسلمان علماء سے نفرت تھی بلکہ دین اسلام سے بھی دشمنی تھی اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ اسے پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے شدید عداوت تھی، کیونکہ آپ ہی کی شان میں دریدہ دہنی و گستاخی کی بنا پر متھرا کے اس برہمن کو سزا دی گئی تھی جس کی سفارش میں ہندو رانیوں نے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا تھا، اور جب ناکامی ہوئی تو اکبر کے جذبۂ مردانگی کو طعنے دے دے کر کچوکے لگائے تھے۔

"داخل حرم از درون و سائر مقربان ہندو از برون گفتند کہ ایں ملایاں را شما نوازش فرمودید و کار ایشاں حالا بجائے رسیدہ کہ ملاحظہ خاطر شما ہم نمی کنند۔"

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دین اسلام سے نفرت اور ضد کے ساتھ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی

دشمنی بڑھ گئی، اکبر انتہائی حقارت کے ساتھ معراج کی نقل کیا کرتا تھا۔

"شبے بحضور وے (شاہ فتح اللہ) با ہر بر خطاب کردہ می گفتند کہ ایں معنی را عقل چگونہ قبول کند کہ شخصے در یک لحظہ بآں گرانی جسم از خوابگاہ بآسمان رود و خود ہزار سخن گوئے و گموے با خدا نمے بکند و بسترش ہنوز گرم باشد تا باز بیاید۔"

بہر حال اکبر کی یہ "صلح کل" اس کی جارحانہ اسلام دشمنی کا نام تھی، ہر مذہب کو نہ صرف اجازت تھی کہ وہ اسلام پر جا و بیجا نکتہ چینی کرے بلکہ اس کے لیے اس کی ہمت افزائی کی جاتی تھی۔

"بہ رغم اسلام ہر حکمے کہ ارباب ادیان دیگر بیان کردند نص قاطع شمردند۔"

اس کے برخلاف اسلام کی ہر بات پر نامعقولیت کا طعنہ تھا،

بخلاف ایں ملت کہ ہمہ احکام آں نامعقول و حادث و واضع آں فقرا، عربان جملہ مفسد و قطاع الطریق و اہل اسلام مطعون قرار یافتند۔"

یہ بدایونی کی تصریحات ہیں، ممکن ہے اسے مبالغہ طرازی پر محمول کیا جائے، مگر خارجی قرائن شاہد ہیں کہ جو کچھ بدایونی نے اکبر کی اسلام دشمنی کے بارے میں لکھا ہے، حرفاً حرفاً صحیح ہے۔

صاحب دبستان المذاہب نے لکھا ہے کہ ایک دن ایک حکیم دربار میں آیا اور اس نے اکبر "نبوت" پر اعتراضات کرنا شروع کیے، مگر کسی نے جواب نہیں دیا، خوش قسمتی سے یہ اعتراضات من وعن "دبستان المذاہب" میں منقول ہیں، ان اعتراضات میں کوئی اشکال نہیں ہے، اور تقریباً سب کے سب علم کلام کی کتابوں میں مذکور ہیں، اور ہر ایک کا شافی و وافی جواب بھی ان میں مذکور ہے، سوال یہ ہے کہ کیا اکبر کے دربار میں کوئی عالم ایسا نہ تھا جو ان کتابوں کو پڑھے ہوئے ہو اور ان اعتراضات کا جواب دے سکے، یہ چیز یوں ناقابل تسلیم ہے کہ دربار اکبری میں نیز اس عہد کے ہندوستان میں ایک سے ایک فاضل عالم پڑا ہوا تھا، انھیں سے بہت سے تو علم کلام کی کتابوں

کے مصنف، شارح اور محشی تھے، بہت سے علم کلام کی معیاری کتابوں کی تدریس میں امتیازی شان رکھتے تھے، جیسے مولانا عبدالسمیع اندجانی جو شرح مواقف اور شرح مطالع کے پڑھانے کیلیے بقول امین احمد رازی صاحب ہفت اقلیم شہرۂ روزگار تھے۔

"قاضی عبدالسمیع از شاگردان مولانا احمد خود است۔۔۔۔ شرح مواقف و حاشیہ مطالع نیک می دانند"

کیا یہ علما، جو شرح مواقف، شرح عقائد نسفی، خیالی وغیرہ کی تقریر میں ید طولیٰ رکھتے تھے، ان اعتراضات کا جواب نہیں دے سکتے تھے، ضرور دے سکتے تھے اور اگر انھوں نے جواب نہیں دیا تو صرف اس لیے کہ ان پر بحکم سرکار زبان بندی عائد کر دی گئی تھی، ہمارے سامنے بدایونی کی "نجات الرشید" موجود ہے، اس کا مصنف فقہ اور کلام میں غیر معمولی بصیرت کا مالک معلوم ہوتا ہے، کیا بدایونی ان طفلانہ اعتراضات کا جواب نہیں دے سکتے تھے، ضرور دے سکتے تھے، مگر شاہی حکم سے مجبور تھے، ان پر جو ڈانٹ پڑی تھی، اس کا ذکر اوپر مذکور ہو چکا ہے، ایسے با سطوت بادشاہ کی ڈانٹ کھانے کے بعد کس کا زہرہ تھا کہ پھر اظہار حق کی جرأت کرتا، خود فرماتے ہیں:

"(بادشاہ) بیکبارگی اعراضی شدہ فرمودند: ایں نامعقول است کہ می گوئی، در حال تسلیم کردہ و باز پس آمدہ در حجرہ ایستادم و از آں روز باز ترک دلیری و مجلس مباحثہ نمودہ و گوشہ انزوا گزیدہ گاہ گاہے از دور کورنش می کردم۔"

اس کے بعد دربار اکبری کے اس معاملہ کو بادشاہ کی "روش صلح کل" اور علمائے دربار کی "فراخ مشربی" سے تعبیر کرنا، ان لوگوں کے زخموں پر نمک پاشی کے مترادف ہے، جو اکبر کی اس جارحانہ اسلام دشمنی و اسلام بیزاری کے زخم خوردہ تھے۔

(۳) مجدد صاحب (اور اسی طرح شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ) کی فلسفہ بیزاری ایک تاریخی مسلمہ ہے، مگر مصنف نے اسے بھی ان کی مذہبی تنگ نظری، فرقہ واریت اور ادعائیت کی علت

قرار دیا ہے، اور اس طرح انھیں اس تفلسف دشمنی کی بنا پر جدید تعلیمیافتہ طبقے میں لال بجھکڑ اور کٹر ملا بنا کر پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اس سعی لاحاصل پر مفصل تبصرہ تو اپنے مقام پر آئے گا، مگر یہاں اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ اسلامی عہد میں فلسفہ کی وہ نوعیت نہیں تھی جو آج یورپ میں ہے فلسفہ کا نام آتے ہی ہمارے ذہن کے سامنے کانٹ جیسے سنجیدہ اور متین علمبردارانِ امن کی تصویر آجاتی ہے، اس لیے جدید تعلیمیافتہ طبقے کے لیے فطری ہے کہ وہ "فلسفہ بیزار ملاؤں" کو معقولیت پسندی اور انسان دوستی کا دشمن سمجھیں۔

لیکن اسلامی تاریخ میں فلسفہ اعدامیت (Nihilism) کا شعار تھا، احقاق حق کی مقدس خواہش کبھی بھی ان "فلاسفہ" کے پیش نظر نہیں رہی، فلسفہ کی سرگرمیوں نے خود کو صرف مذہب دشمنی یا اسلام بیزاری ہی تک محدود نہیں رکھا، بلکہ اس نے منظم معاشرہ کی تخریب کے لیے شورش پسندی اور انقلابی سرگرمیوں کی ہمیشہ ہمت افزائی کی، اسلامی فلسفہ کا ممثل اعظم شیخ بوعلی سینا کو بتایا جاتا ہے لیکن اس کی انقلابی سرگرمیوں کی مقابلے میں بیکونن (Bakunin) اور کروپوٹکین (Kropotkin) جیسے مشہور عالم انارکسٹوں کی تخریبی مساعی بھی ماند ہیں،

اور جہاں تک مذہب بالخصوص دین اسلام سے فلسفہ کے ٹکراؤ اور تصادم کا سوال ہے تاریخ شاہد ہے کہ سنجیدہ افہام وتفہیم کے معاملے میں یہ مذہب نہیں تھا بلکہ فلسفہ تھا جس نے ہمیشہ ہٹ دھرمی سے کام لیا۔

(۴) مجدد صاحب کی تجدیدی واصلاحی سرگرمیوں کا جائزہ لینے میں بھی مصنف نے انتہائی تنگ نظری سے کام لیا ہے۔

صحیح ہے کہ مجدد صاحب کو بادشاہ وقت کے یہاں کوئی تقرب یا جاہ وثروت حاصل نہیں ہوئی، اس کے برعکس اس کے یہاں انھیں قید وبند کی صعوبتیں جھیلنا پڑیں، لیکن داعیانِ خیر

کی مساعی مشکورہ کا اندازہ ان کی فوری کامیابی اور ناکامی سے نہیں لگایا جاتا، اگر ایسا ہو تو دنیا کی عبث ترین کوشش "شہید کربلا کی قربانی" ٹھہر گی کہ اس قیامت خیز واقعہ کے بعد بھی یزید اسی طرح اپنی عیش کوشیوں میں منہمک رہا، بلکہ یزید اور اس کے اعوان وانصار کے مظالم کے بعد تو کچھ دن تک ایسا محسوس ہوتا رہا کہ باطل کے خلاف اب شاید قیام قیامت تک کسی کو لب کشائی کی جرأت نہ ہو سکے گی، لیکن تاریخ شاہد ہے کہ آج تک جب بھی اسلام کی تاریخ میں امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے لیے کوئی تحریک ظہور میں آئی، یہ اسی مقدس خون کی برکت تھی۔

خدا بخشے مولانا محمد علی جوہر رحمۃ اللہ علیہ کو کیا خوب فرمایا تھا

قتلِ حسین اصل میں مرگِ یزید ہے اسلام زندہ ہوتا ہے ہر کربلا کے بعد

بے شک جاہ وثروت کی شکل میں مجدد صاحب کو اپنی سعی مشکور کا کوئی صلہ نہیں ملا، لیکن وہ خود کسی دنیوی صلے کے متمنی نہ تھے، ان کے مکاتیب موجود ہیں، ان کے عقیدتمندوں کے علاوہ ان کے نکتہ چینوں کی یادداشتیں موجود ہیں، مگر یہ کہیں نہیں ملتا کہ وہ صدارت کے طلبگار تھے، یا شیخ الاسلامی کا خواب دیکھ رہے تھے، ہاں وہ جس مقصد کو لے کر اٹھے تھے اس میں انھیں کامیابی ضرور ہوئی۔

جہانگیر ذاتی طور پر ان کا مخالف اور نکتہ چیں رہا، لیکن اگر امعانِ نظر سے تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ تخت نشینی کے بعد سے لیکر کم از کم ۵ھ جلوس تک اس نے نفاذ احکام شرعیہ میں اسی طور پر کمر بستگی دکھائی جس کا ایک اجمالی خاکہ مجدد صاحب کے مکاتیب میں ملتا ہے، مثلاً وہ غیر مسلم فضلاء کی صحبت اور ہم نشینی کے خلاف تھے، اور جہانگیر بھی اپنے ۵ھ جلوس تک اس پر کاربند نظر آتا ہے، اس نے خود تزک میں لکھا ہے:

دریں روزہا ظاہر شد کہ کوکب پسر قمر خاں بہ سنیاسی آشنائی پیدا کردہ ورفتہ رفتہ سخنان او کہ

تمام کفر و زندقہ است و رمذاق آں جاہل جا کردہ ...... تادیب و تنبیہ آں را لازم دانستہ کوکب شریعت را بعد از شلاق مقید و محبوس ساختم .... ایں تنبیہ خاص بجہت حفظ شریعت بودہ" (ص ۸۳)

البتہ سنہ کے بعد اس کی غفلت و بے اعتنائی بڑھنے لگی اور اگر Method of Concommitant variation کی کوئی حقیقت ہے تو اس بے اعتنائی کو نورجہاں کے مزاج جہانگیری میں دخیل کار ہونے کے نتیجے کے علاوہ اور کچھ قرار نہیں دیا جا سکتا جس کا ادنیٰ کرشمہ یہ تھا کہ

"تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا"

اس کی تفصیل کسی اور موقع پر بیان کی جائے گی۔

آٹھویں باب کا عنوان ہے "سترہویں صدی میں توحید وجودی اور ثقافتی امتزاج"۔ اس عنوان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس باب میں فاضل مصنف وحدت الوجود کی تاریخ کے علاوہ سترہویں صدی کے اندر ہندوستان کے مختلف مذاہب کے پیرووں کے باہمی اختلاط و امتزاج کی تفصیل بھی بیان فرمائیں گے کہ کس طرح مختلف مذاہب تدریجاً ایک دوسرے کے قریب آ رہے تھے، اور خصوصاً پیروانِ اسلام کس طرح اسلام کی بنیادی تعلیمات کو چھوڑ کر مقامی مذاہب کے شعائر کو آہستہ آہستہ اختیار کرتے جا رہے تھے، نیز جن الفاظ میں اس باب کا افتتاح ہوا ہے، اس سے بھی ان کے اس ارادہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"سولہویں اور سترہویں صدی کے ہندوستان کا اسلامی مزاج مختلف (معاشرتی و فکری) ڈھانچوں پر مشتمل ہو جن میں مختلف (فکری) دھارے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہوئے بہہ رہے تھے، اگر ایک جانب ایک قلیل جماعت نے شیخ عبد الحق محدث دہلوی اور ان کے پیشرووں کی مساعی کو لبیک کہا تھا جو علوم اسلامیہ کے تعلیم و تعلم کو از سرِ نو زندہ کرنا چاہتے تھے، اور اس طرح اسے تشدد سے

مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے راسخ العقیدگی کی مذہبی زندگی کی طرف واپسی کا ایک ناگزیر وسیلہ بنائے ہوئے تھے، اور اس کے ساتھ سائنسی اور فلسفیانہ تحقیقات کو ایک معمولی اہمیت دیتے تھے اور اس طرح مجدد صاحب اور ان کے متبعین کی تعلیمات کے لیے راستہ ہموار کر رہے تھے، تو دوسری جانب مسلم آبادی کا بڑا حصہ اس پرامن بقائے باہم کی تحریک کے لیے نئے راستے تلاش کرنے میں مشغول تھا، جس کی ضرورت کا ایک سے زیادہ طریقوں سے احساس ہو رہا تھا۔"

اس کے بارے میں مفصل معروض بعد میں پیش کی جائے گی، یہاں صرف اتنا عرض کرنا ہے کہ (۱) اس باب کے اندر جو ۴۰ صفحات پر پھیلا ہوا ہے، وحدت الوجود کے علمبرداروں کا تذکرہ تو ضرور ہے مگر اس موعودہ "ثقافتی اختلاط و امتزاج" کا کوئی ذکر نہیں ہے (۲) پھر جن الفاظ میں انھوں نے احیائیت پسندوں" اور "فراخ مشرب انتخابیت پسندوں" کی اضافی قلت و کثرت کا ذکر کیا ہے کہ اول الذکر کے لیے "Quite a small section" اور ثانی الذکر کے لیے Great Bulk اور Large Number کا استعمال کیا ہے، اس میں بیان حقیقت سے زیادہ ادعائیت و تحکمیت کا اظہار ہے، کیونکہ فوراً سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس زمانہ میں احیائیت پسندوں اور فراخ مشربوں کی باقاعدہ مردم شماری ہوئی تھی، یا اس مسئلہ پر رائے شماری ہوئی تھی، جس کے نتیجے میں دونوں موقفوں کے پیرووں کی قلت و کثرت کا تعین کیا گیا۔

حالانکہ اورنگ زیب اور دارا شکوہ کی برادرانہ خانہ جنگی کا جس نہج سے فاضل مصنف نے تذکرہ کیا ہے، اس سے اس باب میں کوئی شک نہیں رہتا کہ رائے عامہ اتباع سنت اور احیائے دین متین ہی کی خواہاں تھی، اور اسی رائے عامہ کی تائید کی بنا پر اورنگ زیب کو دارا شکوہ کے مقابلے میں کامیابی نصیب ہوئی۔

پھر جن صوفیاے کرام کا اس باب میں تذکرہ کیا گیا ہے، وہ سب کے سب وحدة الوجود کے قائل تھے، با اینہمہ سوائے بابا لال بیراگی کے جو مسلمان نہیں تھے، یہ سب صوفیاء اتباع شریعت میں اتنے ہی مستعد و سرگرم تھے، جتنے متقشف "علماے ظاہر" بلکہ شاید ان سے بھی زیادہ، مثلاً معاشرہ میں زندگی بسر کرنے والوں کے لیے نماز با جماعت کی ادائیگی دشوار نہیں ہے، جتنی ان بزرگوں کے لیے جو بیابانوں اور جنگلوں میں تنہائی کی زندگی بسر کرتے ہیں اور اپنا بیشتر وقت ذکر و فکر اور مراقبہ و مجاہدہ میں صرف کرتے ہیں، اس کے باوجود مستحب اور افضل اوقات میں جمع ہو کر نماز با جماعت ادا کرتے ہیں،

مصنف کی اس ناقص کتاب کے مطالعہ کے بعد فوری طور پر جو باتیں ذہن میں آئیں وہ اس مضمون میں درج کی گئی ہیں، مزید تفصیلات کسی اور موقع پر پیش کیجائیں گی۔ وباللہ التوفیق۔

تاریخ دعوت عزیمت

(حصہ اول)

یعنی عالم اسلام کی اصلاحی و تجدیدی کوششوں کا تاریخی جائزہ، نامور مصلحین اور ممتاز اصحاب دعوت و عزیمت کا مفصل تعارف، ان کے علمی اور عملی کارناموں کی روداد اور ان کے اثرات و نتائج کا تذکرہ۔

(از مولانا سید ابوالحسن علی ندوی)

قیمت: ۶عہ ۳۹۴ صفحے

(حصہ دوم)

دوسری جلد جس میں شیخ اسلام علامہ ابن تیمیہ کے سوانح حیات اور ان کے مجددانہ کارنامے اور ان کے تلامذہ اور ان کے دبستان فکر کے دوسرے فضلاء کا تذکرہ ہے۔

قیمت: ۶عہ ۴۲۲ صفحے

منیجر

فقہاء کی اصطلاح خلافِ قیاس

پر امام ابن تیمیہ کی تنقید

از

جناب مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

فقہ کی کتابوں میں بہت سے ایسے مسائل ہیں جن کا ثبوت براہ راست قرآن و سنت سے ملتا ہے، مگر فقہاء ان کے بارے میں لکھتے ہیں کہ

هذا خلاف القياس[1] — یہ خلاف قیاس ہے

فقہ کی کوئی کتاب دیکھئے یہ جملہ متعدد جگہ آپ کو ملے گا، صاحب ہدایہ باب المزارعۃ میں امام صاحب اور صاحبین کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے صاحبین کی دلیل میں سنت نبوی اور اسوۂ صحابہ پیش کرتے ہیں، مگر امام صاحب چونکہ قیاساً اس کو باطل قرار دیتے ہیں، اسلیے صاحبین کے مسلک کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

الا ان الفتوى على قولهما لحاجة الناس اليها — مگر فتوی صاحبین کے قول پر لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر دیا گیا۔

یعنی قیاس کے مطابق امام صاحب کا مسلک صحیح ہے، مگر چونکہ ضرورت اور امت کا تعامل اس کے خلاف ہے اس لیے اس کو جائز قرار دیدیا گیا، بظاہر اس کے معنی یہ ہوئے کہ سنت نبوی، تعامل امت اور قیاس کی حیثیت برابر ہے، ورنہ سنت نبوی اور تعامل امت

---

[1] اسی طرح اجارہ کے سلسلہ میں لکھا ہے۔

کے بعد قیاس کا ذکر ہی کرنا عبث تھا، اس لیے کہ قیاس پر عمل تو اس وقت شروع ہوتا ہے جب کتاب وسنت نبوی یا تعامل صحابہ موجود نہ ہو، مگر صاحب ہدایہ نے یہ تو کہا کہ مزروعت امت کی وجہ سے صاحبین کے مسلک پر فتوی ہے، یہ نہیں کہا کہ سنت نبوی کی وجہ سے اس پر عمل کیا گیا حالانکہ امام صاحب کی طرف سے انھوں نے دلیل میں ایک حدیث نبوی بھی پیش کی ہے، وہ یہ ہے،

نھی عن المخابرۃ وھی المزارعۃ — آپ نے مخابرہ سے جسے مزارعہ بھی کہتے ہیں منع کیا ہے،

لیکن اس دلیل کے باوجود صاحبین کے مسلک کی ترجیح کی اصل وجہ انھوں نے اس ارشاد نبوی کے بجائے ضرورت اور تعامل کو قرار دیا، حالانکہ امام صاحب کی دلیل قولی تھی، اور صاحبین کی دلیل عملی، اور اصولی طور پر قولی دلیل کو عملی کے مقابلہ میں ترجیح دینی چاہیے تھی، یا پھر یہ کہنا چاہیے تھا کہ دونوں طرف حدیثیں موجود ہیں، مگر ضرورت کا تقاضا یہ ہے کہ اس سنت نبوی پر عمل کیا جائے خلاف قیاس کہنے کی کوئی وجہ اور ضرورت سمجھ میں نہیں آتی، غرض یہ کہ قیاس کے استعمال میں اس طرح کی بہت سی مثالیں گی، جن سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ کتاب وسنت اور اجماع امت کے مقابلے میں قیاس کی اہمیت زیادہ ہے یا ان کے برابر، حالانکہ کتاب وسنت کے بغیر قیاس سرے سے کوئی چیز ہی نہیں، اور جیسا کہ صاحب ہدایہ اور دوسرے فقہا اس کو واقعی ان کے برابر سمجھتے ہیں، مگر اس سے ظاہری طور پر قیاس کی اہمیت زیادہ معلوم ہوتی ہے، اس لیے امام ابن تیمیہ کے زمانہ میں اس لفظی بے اعتدالی کے خلاف کچھ لوگوں کے ذہن میں سوالات پیدا ہوئے، اس کے جواب میں امام نے ایک مختصر رسالہ لکھا تھا، ہم اس کا کچھ خلاصہ یہاں پیش کرتے ہیں، اس میں جو مثالیں دی گئی ہیں وہ بیشتر راقم کی انتخاب کردہ ہیں، ابتدا میں انھوں نے قیاس کی تعریف کرکے اس کے حدود متعین کیے ہیں جس کا خلاصہ مزید اضافہ کے ساتھ یہ ہے،

۱۔ سب سے پہلے تو یہ بات جان لینی چاہیے کہ لفظ قیاس ایک مجمل لفظ ہے، جس میں قیاس صحیح

اور قیاس فاسد دونوں داخل ہیں،

قیاس صحیح نام ہے دو چیزوں میں مماثلت یا فرق پیدا کرنے کا، اس کی دو قسمیں ہیں، ایک قیاس طرد دوسرے قیاس عکس، قیاس طرد کے ذریعہ دو متماثل چیزیں جمع ہو جاتی ہیں، اور قیاس عکس کے ذریعہ دونوں جدا کر دی جاتی ہیں، دوسرے الفاظ میں قیاس طرد جامع ہوتا ہے، قیاس عکس مانع،

۲۔ قیاس صحیح کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں،

ایک یہ کہ جس علت کی بنا پر اصل میں حکم دیا گیا ہے وہ فرع میں بھی موجود ہو، مثلاً شراب یعنی خمر کو قرآن نے حرام کیا ہے، اس میں علت (سکر) نشہ ہے، اب یہ علت جس چیز میں بھی پائی جائے گی اسکا حکم یہی ہوگا، اس طرح کے قیاس کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ فلاں چیز شریعت میں خلاف قیاس ہے، اس لیے کہ

فمثل ھذا القیاس لاتاتی الشریعۃ بخلافہ قط — اس طرح کے صحیح قیاس کے خلاف کبھی شریعت میں کوئی چیز نہیں ہے،

اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ قیاس مع الفارق نہ ہو، وہ یہ ہے کہ اصل اور فرع میں کوئی ایسی فارق چیز نہ ہو جو دونوں کی مماثلت کو ختم کر دینے والی ہو، ایسے قیاس کے خلاف بھی شریعت میں کوئی چیز نہیں ملے گی، مثلاً پانی ناپاکی کو دور کرتا ہے، مگر کسی درخت یا اس کے پتوں کے عرق سے ناپاکی دور نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ پانی پر عرق کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، تیسری صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کسی اصل و فرع یا ایک حکم اور اس کے نظائر کے درمیان مماثلت ہوتی ہے، مگر شریعت ایسا حکم کسی ایک ہی نوع کے لیے خاص کر دیتی ہے، ایسی صورت میں اس خصوصیت کے اظہار اور اس کے لیے کوئی دلیل موجود ہونی چاہیے کہ یہ حکم فلاں نوع کے لیے مخصوص ہے، اور اس میں دوسری نوع شامل نہیں ہے، مثلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا میں جب

شخصیت پرستی کا زور تھا، زیارتِ قبر سے عورتوں اور مردوں دونوں کو روک دیا تھا، بعد میں جب لوگوں کو شرک اور توحید کا فرق معلوم ہو گیا تو آپ نے مردوں کو اس کی اجازت دیدی، مگر عورتوں کو اجازت نہیں دی، حالانکہ شرک میں مبتلا ہو جانے کی علت دونوں میں مشترک تھی، مگر آپ کا ایک نوع یعنی مردوں کے لیے اس کو مخصوص کر دینا بجائے خود ایک دلیل ہے، اس لیے اب انکے نظائر کو اس پر قیاس نہیں کیا جا سکتا،

اس جگہ پر قیاس کے حدود ختم ہو جاتے ہیں،

مگر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہیے کہ قیاس صحیح کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کی صحت کا علم ہر صاحب علم کو ہو، اس لیے جو چیز اس کو قیاس و عقل کے خلاف دکھائی دیتی ہے، ممکن ہے کہ وہ اسکے ذاتی علم و فہم کے مطابق خلاف قیاس و عقل ہو، حقیقۃً خلاف قیاس نہ ہو، اس لیے شریعت کا جو حکم خلاف قیاس دکھائی دے، اسکے بارے میں اپنے قیاس و عقل ہی پر غور کرنا چاہیے اور اسی کو فاسد اور ضعیف سمجھنا چاہیے، شریعت کے حکم کو قیاس کے خلاف کہنے کی جرأت نہ کرنی چاہیے، مثلاً فقہاء کہتے ہیں کہ مضاربت، مساقات اور مزارعت کی اجازت جو شریعت نے دی ہے، وہ خلاف قیاس ہے، فقہاء نے یہ سمجھا کہ یہ عقود اجارہ قسم کی چیز ہے، اسلیے کہ اجارہ میں اجیر کام کسی معاوضہ کے بدلے میں کرتا ہے، اور چونکہ ان عقود میں بھی بعوض عمل پایا جاتا ہے اس لیے یہ بھی عقود اجارہ میں داخل ہیں چونکہ ان عقود میں معاوضہ معلوم نہیں ہوتا اس لیے ان کو قیاساً صحیح نہ ہونا چاہیے، چنانچہ مشہور حنفی فقیہ ملک العلماء، ابوبکر بن مسعود الکاسانی مضاربت کی شرعی حیثیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما الاول فالقیاس انہ لا	سب سے پہلی بات یہ ہے کہ قیاس تو اس کو جائز
یجوز لانہ استیجار بالاجر	نہیں قرار دیتا اس لیے کہ یہ اجارہ کا معاملہ
مجہول بل بالاجر معدوم والعمل	ہے، اور اجارہ میں اجرت معلوم ہونی چاہیے

مجہول، لکنا ترکنا القیاس بالکتاب	اور اس میں اجرت معلوم نہیں ہے بلکہ
العزیز والسنۃ والاجماع	معدوم ہے اور عمل بھی مجہول ہے لیکن ہم لوگوں نے قیاس کو کتاب، سنت اور اجماع کی وجہ سے ترک کر دیا ہے

پھر مزارعت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما المعقول فھو ان الاستیجار	عقلی بات یہ ہے کہ جو تھائی یا آدھیا کے وعدہ
ببعض الخارج من النصف والثلث	پر کسی سے اجرت پر زمین لینا صحیح نہیں ہے
والربع ونحوہ استیجار ببدل	اس لیے کہ اس اجارہ میں عوض معلوم نہیں ہے
مجہول وانہ لا یجوز (ج ۶ ص ۱۷۵)	اور اجارہ میں عوض کا معلوم ہونا ضروری ہے

ان دونوں عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ فقہا کے نزدیک کتاب و سنت کے احکام اور قیاس و عقل میں تضاد ہے، یا دونوں کے تقاضے جدا جدا ہیں یا پھر قیاس و عقل کتاب و سنت سے کوئی بلند تر چیز ہے، اگر یہاں قیاس و عقل سے مراد وہ عقل و قیاس ہے جو کتاب و سنت کے احکام پر غور کرنے کے بعد وجود میں آتا ہے تو پھر کتاب و سنت کی موجودگی میں اس کے اختیار یا ترک کا سوال ہی نہیں ہوتا ہے، اور اگر وہ قیاس کتاب و سنت کے احکام کی حکمت پر غور کیے بغیر کیا گیا ہے، تو اس کو کتاب و سنت کے کھلے ہوئے احکام کے مقابلہ میں لانا اور پھر یہ حکم لگانا کہ شریعت کا یہ حکم خلاف قیاس یا خلاف عقل ہے، کیسے صحیح ہو سکتا ہے،

امام ابن تیمیہ مزارعت و مساقات اور مضاربت کو خلاف قیاس کہنے پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:-

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ مساقات، مضاربت اور مزارعت وغیرہ خلاف قیاس جائز کی گئی ہیں ان کا گمان یہ ہے کہ یہ عقود اجارہ کے جنس کے ہیں، اس لیے کہ اس میں عمل بعوض پایا جاتا ہے

چونکہ اجارہ میں عمل اور اجرت دونوں معلوم ہوتی ہیں اور مزارعت وغیرہ میں یہ دونوں چیزیں معلوم نہیں ہوتیں اس لیے کہہ دیا کہ ہیں تو یہ اجارہ ہی قسم کی چیزیں مگر خلاف قیاس"۔ اس کے بعد وہ لکھتے ہیں کہ فقہا نے اس کو سمجھا ہی نہیں ہے، مزارعت وغیرہ کے معاملے اجارہ کی جنس سے ہیں ہی نہیں،

وھذا من غلطھم فان ھذہ العقود	یہ انکی غلطی ہے کہ وہ اس کو اجارہ سمجھتے ہیں،
من جنس المشارکات لا من جنس	ان معاملات کا تعلق معاوضات خاصہ یعنی
المعاوضات الخاصۃ التی یشترط	اجارہ وغیرہ سے نہیں ہے جس میں عمل اور
فیھا العلم بالعوضین	اجرت پہلے سے طے ہوتی ہے بلکہ ان کا تعلق
	مشارکت سے ہے جس میں عوض کا معلوم
	ہونا ضروری نہیں ہے۔

مقصد یہ ہے کہ فقہا ان عقود کی حکمت و علت کو پا نہیں سکے اور ان کے خلاف قیاس ہونے کا حکم لگا دیا حالانکہ جس بنیاد پر انھوں نے یہ حکم لگایا ہے سرے سے وہ بنیاد ہی غلط ہے، پھر ان مسائل کی توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس کو واضح طور پر یوں سمجھنا چاہیے کہ جو عمل کسی مالی منفعت کے لیے کیا جاتا ہے اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں:

احدھا ان یکون العمل مقصوداً	پہلی صورت یہ ہے کہ اس سے مقصود کوئی
معلوماً مقدوراً علی تسلیمہ فھو	کام ہو مگر اس کی دو شرطیں ہیں ایک تو
الاجارۃ اللازمۃ	وہ کام معلوم ہو اور کام کرنے والا اس پر
	قادر ہو تو اس کو اجارہ لازمہ کہتے ہیں،

مثلاً ایک مزدور جب اجرت پر کام کرنے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے تو اس کا مقصد اس سے کام لینا ہوتا ہے، اور کام اور اجرت دونوں پہلے سے طے کرلیجاتی ہے، جب یہ معاملہ طے ہوگیا تو اجیر اور مستاجر پابند ہوجائیں گے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ

ان یکون العمل مقصوداً لکنہ	کام مقصود ہو مگر خود وہ کام پردۂ خفا
مجہول ...... فھذہ الجعالۃ	میں ہو یا اس وقت اسکے قبضہ اور مقدرت
وھی عقد جائز لیس بلازم	سے باہر ہو تو یہ معاملہ یعنی کمیشن یا تنخواہ ہے
	یہ جائز تو ہے مگر لازم نہیں کہ وہ کر ہی ڈالے

مثلاً کسی نے کہا کہ میرا اتنا مال اگر تم فروخت کردو تو ہم تم کو اتنا روپیہ کمیشن یا اسی مال میں سے اتنا مال دیں گے، اس معاملہ میں مال دینے والا اس سے کام لینا چاہتا ہے، مگر چونکہ کام غیر معلوم ہے، اور ہوسکتا ہے کہ وہ نہ کرسکے اس لیے معاملہ کرنا جائز تو ہے مگر اس کی تکمیل اس پر لازم نہیں ہے، یعنی اس کے کرنے پر اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ دوڑ دھوپ کرنے کے بعد بھی ہوسکتا ہے کہ وہ پورا نہ کرسکے، اسی طرح اگر کسی طبیب سے مریض یہ کہے کہ اگر آپ مجھے اچھا کردیں گے تو میں آپ کو سو روپیہ فیس دوں گا، یہ تو جائز ہے لیکن اگر طبیب معاملہ یوں کرے کہ میں اچھا کردوں گا تم مجھے اتنا روپیہ دو تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ شفا دینا اس کے امکان سے باہر ہے، اور جب وہ لازماً اچھا کر دینے پر قادر نہیں ہے تو پھر اس کو یہ معاملہ کرنے کا حق بھی نہیں ہے، جیسا کہ صحابۂ کرام نے ایک مریض کے اچھا کرنے کے بعد ایک بکری قبول کرلی تھی، یعنی مذکورہ صورتوں کو اجارہ نہیں بلکہ جعالہ کہیں گے، تیسری صورت یہ ہے کہ

مالا یقصد فیہ العمل بل المقصود المال	جس میں مقصود عمل نہیں بلکہ مال ہوتا ہے،

مثلاً مضاربت اس لیے کہ اس میں صاحب مال محض نفع دیکھتا ہے کام نہیں، اگر عامل نے انتہائی دوڑ دھوپ کی ہو مگر کچھ نفع نہ کما سکا تو وہ ایک پیسہ کا بھی مستحق نہیں ہے، اور اگر وہ گھر بیٹھے ایک لاکھ روپیہ کما لائے تو طے شدہ نفع اس کو ملے گا، برخلاف مذکورۂ بالا دو صورتوں میں کام لینے والا کام دیکھتا ہے خواہ اس کو منفعت ہو یا نہ ہو، مثلاً ایک مزدور سے ایک آجر کام لیتا ہے، مگر نہ تو مزدور کے اوپر آجر کے نفع و نقصان کی ذمہ داری ہوتی ہے، اور نہ خود آجر یہ سوچتا ہے کہ مزدور کے کام سے لامحالہ اسے منفعت ہی ہوگی، اسی طرح کمیشن کے کام میں بھی ایجنٹ کے پیش نظر مال کی نکاسی ہوتی ہے، اس کی منفعت یا مضرت سے اس کو کوئی سروکار نہیں ہے، مقصود یہ ہے کہ مساقات، مزارعت یا مضاربت وغیرہ کو عقود اجارہ کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ یہ سب عقود مشارکات ہیں، جن میں آجر و مستاجر کے پیش نظر محض منفعت ہوتی ہے، کام نہیں،

هذا (ای اجارة) ینفع بدنه — اجارہ میں جسم سے فائدہ اٹھانا مقصود ہوتا ہے

وهذا (ای مضاربة و غیرها) ینفع ماله — اور مضاربت اور مزارعت میں مال سے،

ان عقود میں وہ صورتیں البتہ ناجائز ہیں جن میں آجر نفع کا کوئی حصہ اپنے لیے مخصوص کر لیتا ہے، مثلاً جو لوگ بٹائی پر اپنا کھیت دیتے تھے اس میں جو حصہ زیادہ زرخیز ہوتا تھا اس کو اپنے لیے مخصوص کرکے بٹائی سے مستثنیٰ کر لیتے تھے، اس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے البتہ منع کیا ہے، اسی نہی کو بعض فقہا نے مزارعت کی مطلق نفی سمجھ لیا، حالانکہ یہ ایک مخصوص صورت کے لیے تھی، اس بنا پر لیث بن سعد فرماتے تھے کہ

ان الذی نهی عنه النبی صلی اللہ علیه وسلم هو امر اذا نظر فیه ذو البصر — اس صورت کو جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام قرار دیا ہے، اس کو ہر وہ شخص اگر

بالحلال والحرام علم انه لا یجوز — کہے گا جو حرام و حلال کے حدود سے واقف ہے،

اسی پر مضاربت اور مساقات کو قیاس کرنا چاہیے،

مختصر یہ کہ مضاربت کا حکم بھی قیاس کے مطابق ہے، اور اس کی نفی بھی موجب قیاس ہے،

فبین ان النهی عن ذالك موجب القیاس. اس سے ظاہر ہوا کہ مزارعت کی نہی بھی بالکل مطابق قیاس ہے،

اسی طرح حوالہ[1] کے بارے میں بعض فقہا نے لکھا ہے کہ اس میں قرض کی فروختگی قرض کے ذریعہ ہوتی ہے اس لیے قیاساً اس کو جائز نہ ہونا چاہیے، امام ابن تیمیہ اسکے بارے میں لکھتے ہیں

یہ بات دو وجہ سے غلط ہے

ایک یہ کہ اگر یہ بیع دین بالدین ہے تو اس کی کوئی نفی نص صریح سے ثابت نہیں ہے،

دوسرے یہ کہ حوالہ بیع نہیں ہے بلکہ یہ ایک حق کو پورا کر دینا ہے، اب اپنے ذریعہ پورا کرے یا دوسرے کے ذریعہ پورا کر دے قرض دینے والے کو اپنا حق ملنا چاہیے، بیع و شرا سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، چنانچہ حدیث سے بھی یہ استیفا حق ہی ثابت ہوتا ہے، بیع دین بالدین نہیں آپ نے فرمایا کہ

مطل الغنی ظلم و اذا اتبع احدکم علی ملی فلیتبع — مالدار مقروض کا ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اور تم میں سے کسی شخص کے قرض کی ذمہ داری کسی مالدار پر ڈالی جائے تو اس کو قبول کر لینا چاہیے،

یعنی آپ نے مالداروں کو حکم دیا کہ ادائے قرض کی اس ذمہ داری کو قبول کر لیں، اس میں اس کو پس و پیش نہ ہونا چاہیے،

---

[1] حوالہ کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے قرض کی ذمہ داری دوسرے پر ڈالدے اور دوسرا قبول کرے تو قرض خواہ اسی شخص سے اپنا قرض وصول کرے گا، مثلاً عامر کے ذمہ خالد کا ایک ہزار روپیہ باقی ہے، عامر اس قرضہ کی ذمہ داری زاہد پر ڈالدے تو اب خالد عامر سے نہیں بلکہ زاہد سے روپیہ وصول کرے گا۔

اسی طرح بعض لوگوں نے قرض کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ خلاف قیاس ہے

لانه بیع ربوی بجنسه من غیر قبض	یہ ایک سودی لین دین ہو جو بغیر قبضہ کے ہوا ہے،

امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں کہ یہ سراسر غلط ہے، اس لیے کہ یہ سرے سے بیع ہے ہی نہیں بلکہ یہ تبرع کا معاملہ ہے،

فان القرض من جنس التبرع بالمنافع کالعاریة	قرض میں کوئی چیز یا روپیہ نفع اندوزی کے لیے نہیں بلکہ تبرعاً ایک شخص دوسرے کو دیتا ہو جس طرح عاریۃً کوئی چیز دیدی جاتی ہے۔

اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو منیحہ[2] (ہدیہ وعطیہ) کہا ہے،

قرض کو عاریت اس لیے کہا گیا ہے کہ عاریت لینے والا جو چیز عاریت لیتا ہے اس سے فائدہ اٹھانے کے بعد پھر وہ مالک کو واپس کر دیتا ہے، مثلاً ایک شخص کسی سے ایک سال کے لیے زمین عاریت پر لیتا ہے، اس سے ایک سال تک وہ فائدہ اٹھاتا ہے، پھر اسے واپس کر دیتا ہے، اسی طرح وہ ایک جانور دودھ پینے کے لیے یا ایک درخت پھل کھانے کے لیے کسی سے عاریۃً مانگ لیتا ہے اور اس سے مقررہ مدت تک فائدہ اٹھانے کے بعد واپس کر دیتا ہے، جب یہ صورتیں جائز اور قیاس کے مطابق ہیں تو پھر قرض کیوں نہ جائز اور قرین قیاس ہو، اس لیے کہ قرض میں بھی یہی ہوتا ہے، کہ ایک شخص کسی سے نقد یا جنس قرض لیتا ہے، اور پھر اسی کے مثل اتنی ہی مقدار میں نقد یا جنس واپس کر دیتا ہے، گو کہ بعینہ وہی چیز واپس نہیں کرتا جس طرح عاریت میں کرتا ہے مگر اسکے مثل جو چیز واپس کرتا ہے اور وہ مثل بھی عین ہی کی واپسی کے برابر ہے، یہی وجہ ہے کہ قرض اور

لہ مقصد یہ ہے کہ نقد، روپیوں کا معاملہ یداً بید، دست بدست ہونا چاہیے اور قرض کا معاملہ ہاتھ در ہاتھ نہیں ہوتا
سے انعام وکرم

عاریت دونوں میں اصل یا مثل کو زیادتی کے ساتھ واپس کرنا جائز قرار دیا گیا ہے، ایسی صورت میں قرض کو بیع ربوی کہکر خلاف قیاس کہنا صحیح نہیں ہے، بلکہ خود قیاس کرنے والوں کا قیاس ہی غلط ہے، اس لیے کہ

فان عاقلا لا یبیع درهما بمثله من کل وجه الی اجل الا مع اختلاف الصفة او القدر یباع نقد بنقد آخر صحیح بمکسور	اس لیے کہ کوئی عقلمند ایک مدت کے لیے ایک درہم بالکل ایک ہی درہم کے بدلے فروخت نہیں کر سکتا جب تک اسکی صفت یا معیار میں کچھ نہ کچھ فرق نہ ہو تاکہ ایک درہم دوسرے درہم کے ساتھ یا ایک کھوٹا کھرے کے ساتھ بیچا جا سکے،

ایک سوال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ قرض کبھی کبھی دینے والے کے لیے بھی مفید ہوتا ہے، مثلاً اس سے شہرت، ناموری وغیرہ حاصل ہوتی ہے، اسی لیے بعض لوگوں نے اس کو سود پر قیاس کر کے مکروہ قرار دیا ہے، مگر اس بارے میں بھی صحیح رائے یہی ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے، اس لیے کہ اگر قرض دینے والے کو کوئی فائدہ ہوجاتا ہے تو قرض لینے والا بھی فائدہ اٹھاتا ہے، باوجودیکہ مقروض کو کوئی مالی نقصان قرض دینے والے کے ذریعہ نہیں پہنچتا ہے، بخلاف سودی لین دین میں قرض لینے والے کو فائدہ کے ساتھ سود کی رقم ادا کر کے مالی نقصان بھی اٹھانا پڑتا ہے،

ازالۂ نجاست اور نکاح کے بارے میں بھی فقہاء نے لکھا ہے کہ قیاساً تو ان کو بھی ناجائز ہونا چاہیے مگر ضرورتاً جائز کر دیا گیا ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ انسان خواہ مرد ہو یا عورت مساوی طور پر شریف اور محترم مخلوق ہے، اور نکاح کر کے عورت مرد کے حوالے کر دی جاتی ہے، اس میں ایک طرح کی حقارت اور ذلت ہے، اور بظاہر یہ اس کی شرافت اور احترام فطرت کے خلاف ہے۔

اسی طرح جب کسی کپڑے یا جسم پر نجاست لگ جاتی ہے، تو پانی ڈال کر اس کو دھونے سے نجاست پاک ہی نہیں ہوتی، اس لیے کہ نجاست کے اوپر جب پہلی بار پانی ڈالا جاتا ہے تو وہ پانی نجاست سے لگ کر خود نجس ہو جاتا ہے، اسی طرح دوبارہ سہ بارہ ڈالا ہوا پانی اپنے گرے ہوئے پانی سے لگ کر ناپاک ہوتا چلا جاتا ہے، اس لیے جب وہ خود ناپاک ہوگیا تو وہ ناپاکی اور گندگی کو کیا دور کرسکتا ہے اس میں اس کی صلاحیت ہی نہیں ہے، ازالۂ نجاست کے خلاف قیاس ہونے کے بارے میں صاحب ہدایہ لکھتے ہیں:

ویجوز تطہیرہا بالماء وبکل مائع .... ھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد والشافعی وزفر لا یجوز الا بالماء لانہ یتنجس باول الملاقات والنجس لا یفید الطہارۃ الا ان ھذا القیاس فی الماء للضرورۃ[1]

پانی اور ہر سیال چیز سے نجاست پاک کرنا جائز ہے، یہ امام ابوحنیفہ اور امام ابویوسف کی رائے ہے، مگر امام محمد اور امام زفر اور امام شافعی کی رائے ہے کہ پاکی حاصل کرنا پانی کے علاوہ کسی اور سیال سے جائز نہیں ہے، اس لیے کہ پانی یا دوسری سیال چیزیں جب گندگی سے ملتی ہیں تو فوراً ناپاک ہو جاتی ہیں، اس لیے قیاساً ان میں سے کسی سے پاکی حاصل کرنا جائز نہ ہونا چاہیے مگر پانی سے پاکی حاصل کرنے کی اجازت ضرورت عام کی بنا پر دیدی گئی ہے۔

امام ابن تیمیہ ان قیاسات کے بارے میں لکھتے ہیں

[1] ہدایہ ج ۱ ص ۶۹ کتابوں کے حوالے اور صورت مسئلہ کی بیشتر مثالیں خود راقم کی اختیار کردہ ہیں، امام ابن تیمیہ نے کتابوں کا حوالہ یا وضاحتی مثالیں نہیں دی ہیں،

ونعوذ باللہ من افسد الاقوال — فقہا کی اس طرح کی دلیلیں انتہائی لچر، بودی اور کمزور ہیں،

وہ دونوں کے موافقِ قیاس ہونے کے دلائل دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

۱۔ پہلی بات یہ کہ ازدواجی تعلقات عورت کی ذاتی خیرخواہی اور نوع انسانی کی بھلائی کے لیے قائم کیے جاتے ہیں، ازدواج کی حکمت و مصلحت کا جب جنس حیوان تک کو فائدہ پہنچتا ہے، تو پھر نوع انسان تو اس سے بلند تر ہے، اور اگر اس میں کوئی ابتذال پایا جاتا ہے، تو یہ انسانی شرافت کے منافی نہیں ہے، جس طرح ایک انسان کو پیشاب پاخانہ کی حاجت ہوتی ہے، اور اس کو وہ پورا کرتا ہے، یا کھانے پینے کی ضرورت ہوتی ہے، وہ کھاتا پیتا ہے، اگر وہ یہ سب نہ کرتا تو کیا زیادہ اکمل اور اشرف ہوتا، یہ ایسی ضرورتیں ہیں کہ اس کے بغیر چارۂ کار نہیں ہے، اگر اس سے روکا جائے تو ممکن ہی نہیں ہے، تو جب ان چیزوں سے انسان کی عظمت یا شرافت میں کوئی فرق نہیں آتا تو پھر نکاح کر لینے میں عورت کی ذلت و حقارت کا سوال کیسے پیدا ہوگیا۔

۲۔ دوسری بات یہ ہے کہ مرد ہی نکاح کرنے پر مجبور نہیں ہے، بلکہ فطرۃً عورت بھی اس کی محتاج ہے، اس لیے جس چیز کی اس کو احتیاج ہے اس کے رفع کرنے میں اس کا ابتذال کہاں سے لازم آگیا، یہ تو عین اس کی خیرخواہی ہے، جب یہ صورت ہے تو

فکیف یقال القیاس یقتضی منعھا ان تتزوج

پھر یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسکو ازدواج سے روکا جائے (بلکہ یہ تو عین قیاس کے مطابق ہے)

اسی طرح ازالۂ نجاست کے بارے میں یہ کہنا کہ پانی جب گندگی سے ملتا ہے تو وہ گندہ ہو جاتا ہے، اس لیے جو خود نجس ہو وہ دوسری چیز کو کیا پاک کر سکتا ہے، انتہائی غلط بات ہے،

فانہ یقال لہ تلقہ القیاس

اگر یہ کہا جائے کہ تم کس بنا پر کہتے ہو کہ قیاس

یقتضی ان الماء اذا لاقی النجاسة	یہ چاہتا ہے کہ پانی جب نجاست سے ملتا ہے
ینجس	تو نجس ہوجاتا ہو جبکہ مشاہدہ میں ایسا نہیں ہوتا،

اگر تم یہ کہو کہ بعض صورتوں میں ایسا ہوتا ہے تو پھر جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ

الماء لا ینجس الا بالتغیر	جبتک پانی کا رنگ، بو، مزہ نہ بدلے ناپاک نہیں ہوتا،

وہ تو بدرجۂ اولیٰ خلافِ قیاس کہنے والوں کے مقابلہ میں اسے قیاس کے موافق بتائیں گے، ان کی دلیل یہ ہوگی کہ جس طرح پانی ازالۂ نجاست کے وقت پاک تھا، اسی طرح نجاست سے ملنے کے بعد بھی اس میں کوئی فرق نہیں آیا، اور یہ قیاس زیادہ صحیح ہے بھی، کیونکہ کتاب و سنت اور اجماع سے پانی سے ازالۂ نجاست ثابت ہے، اور پانی کا نجاست سے مل کر ناپاک ہوجانا ایک نزاعی و اختلافی مسئلہ ہے، جس کے ساتھ کوئی شرعی دلیل نہیں ہے، تو ایسی صورت میں

فکیف تجعل مواقع النزاع	. . . .
حجة علی مواقع الاجماع والقیاس	یہ کیسے صحیح ہوسکتا ہے کہ تم مختلف فیہ
ان یقاس موارد النزاع	مسائل کو کتاب سنت اور اجماع کے
علی مواقع الاجماع	مقابلہ میں حجت بناؤ، قیاس تو یہ چاہتا ہے
	کہ ان اختلافی مسائل کو اجماعی مسائل

اس مسئلہ کو انھوں نے بہت زیادہ پھیلا کر لکھا ہے، ہم نے یہاں اس کا ایک حصہ نقل کیا ہے، تیمم کے بارے میں فقہا نے لکھا ہے کہ یہ دو وجوہ سے خلاف قیاس ہے، ایک تو یہ کہ مٹی خود ناصاف چیز ہے، اس لیے اس سے نہ تو کوئی گندگی یا میل دور ہوسکتا ہے اور نہ اس سے بدن اور کپڑا صاف کیا جاسکتا ہے، دوسرے یہ کہ تیمم اعضائے وضو میں صرف دو اعضا کے لیے مخصوص ہے، باوجودیکہ وضو جو پانی کے ذریعہ کیا جاتا ہے اور جس سے عام طور پر پاکی حاصل

ہوتی ہے، کل اعضاء کے دھونے یا مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور مٹی فی نفسہ ناصاف چیز بھی ہے اور اس سے کوئی پاکی حاصل بھی نہیں کرتا، مگر اسکے باوجود تیمم میں صرف دو عضو پر مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

امام ابن تیمیہ اس کو خلاف قیاس کہنے پر بہت برہم ہوئے ہیں، وہ لکھتے ہیں کہ افسوس اور تعجب ہے کہ جو قیاس باطل ہے اس کو قیاس صحیح اور جو قیاس صحیح ہے اس کو قیاس باطل کہا جاتا ہے۔

خدا نے ہر جاندار چیز کو پانی سے پیدا کیا اور انسان کو مٹی اور پانی دونوں کی آمیزش سے پیدا کیا تو انہی دونوں چیزوں سے ہماری پیدائش، زندگی اور روزی ہے، اور انہی کے ذریعہ ہماری پاکی اور ہماری عبادت ہوتی ہے، تو گویا پانی اور مٹی ہی کے ذریعہ سارے عالم کا قوام بنا ہے، اس لیے ان دونوں کی حیثیتیں قدرۃً برابر ہیں، فطری طور پر پانی کی ساخت پاکی حاصل کرنے اور گندگی و میل دور کرنے کے لیے ہے، اور اس سے اسی وقت تیمم درست ہے، جب کوئی عذر مانع ہو تو ایسی حالت میں جب پانی نہ مل سکتا ہو یا پانی کا استعمال مضر ہو تو اسکے بجائے مٹی کے علاوہ کونسی دوسری چیز اس کے مناسب ہے بظاہر مٹی خود ناصاف چیز ہے اور اس سے ظاہری صفائی نہیں ہوتی مگر اس کے ذریعہ باطن کی صفائی ضرور ہوتی ہے اور یہ باطن کی صفائی ظاہری صفائی کے لیے معاون ہوتی ہے،

وهذا امر یشهده من له بصر نافذ	یہ چیز وہ شخص مشاہدہ کرسکتا ہے جو
بحقائق الاعمال وارتباط الظاهر	حقائق اعمال تک پہنچنے والی آنکھیں رکھتا ہو
بالباطن وتاثر کل منهما بالآخر	اور ظاہر و باطن کے تعلق اور ایک دوسرے کے
وانفعاله عنه	اثر اور تاثر کو محسوس کرسکتا ہو،

اور یہ کہنا کہ دو ہی عضو پر کیوں تیمم واجب کیا گیا ہے، تو یہ عقل و حکمت کے عین مطابق ہے، اسلیے کہ سر پر مٹی سے مسح کرنے کا حکم نہیں دیا جاسکتا تھا، کیونکہ سر کے اوپر مٹی کا ملنا عموماً غم والم کی علامت

اور نامناسب سمجھا جاتا ہے، اس طرح سر پر مٹی ملنا ایک بے سود بات تھی، اس لیے کہ وہ تو زیادہ تر گرد آلود رہتا ہی ہے، بخلاف اس کے چہرہ پر مٹی ملنے سے بندہ کی عاجزی، تذلل وانکسار اور خدا کی بڑائی کا اظہار ہوتا ہے، اسی لیے نماز میں یہ مستحب قرار دیا گیا ہے کہ وہ اپنے چہرے کو خاک آلود ہونے دے، اس سے بچانے کی کوشش نہ کرے، جیسا کہ بعض صحابہ کو آپ نے دیکھا کہ وہ لوگ سجدہ گاہ کو مٹی سے بچانے کی کوشش کر رہے ہیں، تو فرمایا کہ ترِّب وجهك اپنے چہرے کو گرد آلود کرلو، اور یہ بات پیر پر مٹی ملنے سے حاصل نہیں ہوتی،

پھر اس حیثیت سے بھی یہ عقل وحکمت کے مطابق ہے کہ انہی اعضاء پر تیمم فرض کیا گیا جو ہمیشہ مغسول یعنی دھوئے جاتے ہیں، اور جو ممسوح ہیں یعنی جن پر مسح کیا جاتا ہے ان پر مسح کرنا بالکل معاف کر دیا، یعنی چہرہ اور ہاتھ ہر صورت میں دھوئے جاتے ہیں، اور سر پر ہمیشہ مسح ہی کیا جاتا ہے، پیر پر بھی چمڑے کا یا دبیز موزہ پہننے کی صورت میں مسح کی اجازت ہو جاتی ہے، اس لیے ان دونوں میں فرق کیا گیا، اگر فرق نہ کیا جاتا تو پھر مسح کی سہولت ہی بیکار ہو جاتی،

اسی طرح فقہاء نے بعض احادیث کے بارے میں یہ کہا ہے کہ یہ عقل وقیاس کے خلاف ہیں، مثلاً مصراة والی حدیث، صف سے علیحدہ تنہا کھڑے ہونے والے کے لیے اعادۂ نماز کا حکم یا قابل نقل وحمل اشیائے مرہونہ سے فائدہ اٹھانے کا حکم، روزہ دار جو بھول کر کھا پی لے اس کو روزہ نہ توڑنے کی اجازت وغیرہ مسائل، امام ابن تیمیہ نے ان سب کو بدلائل ثابت کیا ہے کہ یہ احکام نبوی عین قیاس کے مطابق ہیں، مثلاً یہ کہنا کہ "مصلی کو صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونے پر نماز کے دہرانے کا حکم دینا خلاف قیاس ہے، اس لیے کہ جب امام تنہا کھڑا ہوتا ہے، عورت کو تنہا کھڑے ہونے کی اجازت ہے، اور ان دونوں کی نماز با جماعت میں کوئی فتور نہیں آتا، تو پھر مقتدی کی نماز بھی پوری ہونی چاہیے،" صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ امام کو تنہا اور مقتدی کو صف بنا کر کھڑے ہونے کا

حکم دیا گیا ہے، اس لیے اگر وہ تنہا رہتا ہے تو اس کا وہی منصب اور مقام ہے، بخلاف مقتدی کے اگر وہ تنہا کھڑا ہوتا ہے تو اپنے منصب ومقام سے ہٹنے کی کوشش کرتا ہے، اس لیے ان دونوں کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اب رہا عورت کا تنہا کھڑا ہونا تو اگر دوسری عورت موجود نہیں ہے تو پھر وہ لامحالہ تنہا کھڑی ہوگی، اس لیے کہ وہ کسی مرد کو اپنے ساتھ لیکر کھڑی نہیں ہوسکتی، اس مجبوری کی صورت میں اس کے لیے اس کے سوا چارۂ کار نہیں ہے کہ وہ تنہا کھڑی ہو تو اسکا صف میں نہ کھڑا ہونا ایک مستقل عذر کی وجہ سے اور مستقل عذر کی وجہ سے وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور یہ عین قیاس کے مطابق ہے،

اسی طرح وہ مرہونہ چیزیں جو منقولہ ہیں، مثلاً جانور خواہ سواری والے ہوں یا دودھ دینے والے ان کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ

الرهن مركوب ومحلوب	اگر سواری والے یا دودھ دینے والے جانور
وعلى الذي يركب ويحلب	رہن رکھے جائیں تو مرتہن ان سے فائدہ اٹھا سکتا ہے،
النفقة	اور جو فائدہ اٹھائیگا اس پر اس کا چارہ ضروری ہے،

ظاہر ہے کہ یہ عین قیاس کے مطابق ہے، اس لیے کہ جو جانور رہن رکھا گیا ہے اسکی نگہداشت ضروری ہے، مگر رہن کی صورت میں اس میں دو آدمیوں کا حق ہے، ایک اس مالک یعنی راہن کا، دوسرا جس کے پاس وہ رہن رکھا گیا ہے، یعنی مرتہن کا، اگر مرتہن ان کو استعمال نہیں کرتا اور اس کے چارہ وغیرہ کا انتظام نہیں کرتا تو وہ جن فوائد کے لیے بنائے گئے ہیں وہ بیکار ہو جاتے ہیں، اور یہ بات بھی واضح ہے کہ جب استعمال مرتہن کر رہا ہے تو ان کا چارہ مالک کیوں دینے لگا، اگر کوئی ایک بھینس رہن رکھتا ہے تو مرتہن اس کو دوہے بغیر نہیں چھوڑ سکتا، اس لیے کہ اس سے بھینس کے خراب ہو جانے کا اندیشہ ہے، اب اگر وہ اس کے دودھ سے فائدہ اٹھاتا ہے تو معقول

بات یہی ہے کہ وہ اس کو چارہ بھی دے۔ ایسی صورت میں مالک اور مرتہن دونوں کا حق اس سے ہوتا ہے، مالک
کے اوپر اس کے دوہنے اور چارہ کی ذمہ داری تھی، مگر اس میں مرتہن کا حق بھی ہو گیا تھا، اور اسی حق کی
وجہ سے عارضی طور پر مالک اس سے محروم ہو گیا ہے، تو اب جبکہ اس کی نگہداشت اور اس سے فائدہ
کا حصول مرتہن کے ہاتھ میں آگیا تو اس نے اسے دوہکر اور چارہ دے کر ایک طرف مالک کا حق بھی
ادا کر دیا، دوسری طرف اپنا حق بھی محفوظ کر لیا۔ تو ایسی معقول بات کو خلافِ قیاس کہنا بڑی ہی
جرأت کی بات ہے۔

اسی طرح بھول کر کھا پی لینے والے کے بارہ میں فقہاء کہتے ہیں کہ عقلاً اس کا روزہ ٹوٹ جانا
چاہیے، اس لیے کہ

ھو من باب ترك المامور، ومن	یہ از قسم ترک المامور ہے، اور جو بھول کر کوئی حکم ترک کرے
ترك المامور ناسياً لم تبراء	اسکی ذمہ داری ختم نہیں ہوتی مثلاً کوئی شخص بھول کر
ذمته كما لو ترك الصلوة ناسياً	نماز ترک کرے تو اسکی وجہ سے اس سے فرض ساقط نہیں
	ہو سکتا بلکہ اس کو نماز پڑھنی ہوگی۔

اسی طرح جب روزہ دار بھول کر کھا پی لے تو اس کو بھی پھر سے روزہ رکھنا چاہیے نہ کہ اسی روزہ کو
وہ پورا کر ڈالے۔

مگر یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی شخص بھول کر کسی محظور اور ممنوع کام کا ارتکاب
کرے تو اس کی عبادت ضائع نہیں ہوتی، کیونکہ بھول چوک معاف ہے، جیسا کہ قرآن میں ہے

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا	اے ہمارے پروردگار ہم کو بھول چوک
أَوْ أَخْطَأْنَا	میں نہ پکڑ۔

بھول کر کھا پی لینے والے نے قصداً تو ایسا نہیں کیا ہے، اس لیے اس فعل کی نسبت اسکی

طرف نہیں کی جا سکتی جیسا کہ حدیث میں بھی آیا ہے، آپ نے فرمایا کہ فانما اطعمه الله وسقاه
ظاہر ہے کہ جب یہ فعل اس کا نہیں ہوا تو پھر اس کا روزہ کیوں ختم کیا جائے۔ کسی فعل کو قصداً اور
نسیاناً کرنے میں بڑا فرق ہو جاتا ہے، اگر اس کو خود بخود ذرا سی قے ہو جائے تو اس سے روزہ
نہیں ٹوٹتا، اگر وہ قصداً تھوڑی سی قے کر لے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، اسی طرح اگر اس کو
احتلام ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹتا، لیکن اگر وہ قصداً استمنا بالید کی کوشش کرے تو اس کا
روزہ ٹوٹ جاتا ہے، اس لیے یہ کہنا کہ روزہ پورا کرنے کا حکم دینا خلافِ قیاس ہے بالکل غلط ہے۔

اسی طرح خلفاء راشدینؓ کے بہت سے فیصلوں کے بارے میں بھی فقہاء نے یہ لکھا ہے کہ
یہ خلافِ قیاس ہیں، اس لیے ان کو ترک کر دینا چاہیے، مگر کتاب و سنت اور خلفاء راشدینؓ
کے فیصلوں میں انھوں نے اتنا فرق کیا ہے کہ کتاب و سنت کے مسائل کے خلاف قیاس ہونے کا مطلب
یہ ہے کہ یہ عقلِ عام کے خلاف ہیں، مگر چونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہیں، اس لیے ان پر عمل
کیا جائے گا، اور خلفاء راشدینؓ کے فیصلوں کو خلافِ قیاس کہنے سے ان کی مراد
یہ ہوتی ہے کہ یہ کسی دلیل شرعی کے خلاف ہیں، کتاب و سنت کے مسائل کے خلاف قیاس ہونے
کی تردید تو اوپر ہو چکی، اب خلفاء راشدینؓ کے ان فیصلوں کا تذکرہ کیا جاتا ہے جن کو فقہاء
نے خلاف قیاس کہا ہے، مثلاً زوجہ مفقود عنہا کے بارے میں حضرت عمرؓ نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ
وہ چار برس انتظار کے بعد دوسرا نکاح کر لے، جب وہ دوسرا نکاح کر چکی اور پہلا شوہر آگیا تو حضرت
عمرؓ نے پہلے شوہر کو عورت اور مہر کے درمیان اختیار دیا کہ ان میں سے ایک کو وہ انتخاب کر لے۔

اس فیصلہ کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ زوج اول
ہی کی عورت ہے، اس لیے زوج ثانی کو اس سے فوراً علیحدہ کر دینا چاہیے، یہ رائے امام شافعیؒ اور
امام ابو حنیفہؒ کی ہے، اور بعض لوگ کچھ شرائط کے ساتھ زوج ثانی ہی کے نکاح میں رکھنا چاہتے ہیں،

مگر جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ وہ زوج ثانی کے پاس رہے، مثلاً امام احمدؒ یا امام مالکؒ، ان کے متاخرین تلامذہ یہ کہتے ہیں کہ

گو قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ وہ پہلے شوہر کی عورت ہے، مگر چونکہ اب اس سے علیٰحدگی ہو چکی ہے، اس لیے دوسرے شوہر کے پاس رہے گی۔

امام شافعیؒ اس مسئلہ میں اس قدر سخت ہیں کہ اگر کوئی قاضی چار برس کی مدت کے بعد نکاح کی اجازت دے، تو وہ اس کا فیصلہ نافذ ہی نہیں سمجھتے[1]۔ اس فیصلہ کے نافذ نہ ہونے کی وجہ کیا ہو اس بارے میں کتاب الام یا امام مزنی کی مختصر میں کوئی دلیل راقم کو نہیں ملی، کتاب الام میں صرف اتنا ہے کہ جو لوگ تخییر کے قائل تھے، انھوں نے اپنے مسلک سے رجوع کر لیا، مگر امام ابن تیمیہؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں

حتی قالوا لو حکم حاکم بقول	ان فقہاء نے یہاں تک کہا ہے کہ اگر کوئی
عمر نقض حکمہ لبعدہ عن	قاضی حضرت عمرؓ کے قول کے مطابق فیصلہ
القیاس	کرے تو اس کا فیصلہ خلاف قیاس ہونے کی
	وجہ سے ٹوٹ جائے گا،

ابن ہبیرہ نے الافصاح میں اس کی وجہ بیان کی ہے کہ

لان تقلید الصحابۃ لا یجوز	اس لیے کہ مجتہدین پر صحابہ کی تقلید
للمجتہدین (ص ۳۱۶)	جائز نہیں (ص ۳۱۶)

لیکن اس میں سے کوئی بات بھی صحیح نہیں ہے،

نہ تو یہ ثابت ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس سے رجوع کیا تھا، نہ یہ صحیح ہے کہ حضرت عمرؓ کے قول

---

[1] امام مزنی نے اس کی تصریح کی ہے۔

کے مطابق جو فیصلہ کیا جائے گا وہ قابل رد ہے، اور نہ یہی صحیح ہے کہ مطلقاً صحابہ کی تقلید مجتہد کے لیے جائز نہیں ہے، جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح اعلان کر دیا ہے کہ

علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء	تمھارے اوپر میری سنت اور میرے بعد
الراشدین المھدیین من بعدی	خلفاے راشدین کی روش کی پیروی ضروری
تمسکوا بہا وعضوا علیہا بالنواجذ	ہے، اس بات کو اچھی طرح گرہ دے لو
	اور اپنے دانتوں سے پکڑ لو۔

تو پھر کسی کو یہ کہنے کا کیا حق ہے کہ ان کا قول قابل تقلید نہیں ہے، یا اس کے مطابق جو فیصلہ کیا جائے گا وہ قابل رد ہوگا، امام ابن تیمیہؒ نے بڑے پر زور انداز میں اس خیال کی تردید کی ہے، وہ لکھتے ہیں کہ

ومن خالف عمر لم یھتد الی	جس نے اس مسئلہ میں حضرت عمرؓ کی مخالفت
ما اھتدی الیہ عمر ولم یکن لہ	کی ہے اسکی نظر وہاں تک نہیں پہنچ سکی،
من الخبرۃ بالقیاس الصحیح	جہاں تک حضرت عمرؓ کی پہنچی، اور نہ وہ
من خبرۃ عمر فان ھذا مبنی	قیاس صحیح سے اس حد تک واقف ہے
علی اصول وھو وقف العقود	جس حد تک حضرت عمرؓ واقف تھے، کیونکہ
	یہ مسئلہ ایک اصول کے تحت ہے، اور وہ اصول
	وقف العقود یعنی کسی معاہدہ کو موقوف کر دینا ہے۔

جب کوئی شخص کسی غیر کے حق میں بغیر اس کی اجازت کے کوئی تصرف کر لیتا ہو تو یہ تصرف بالکل غلط قرار دے دیا جائے یا صاحب حق کی اجازت پر موقوف رکھا جائے، اس میں مجتہدین کی دو رائیں ہیں، ایک یہ کہ تصرف بالکل رد کر دیا جائے اور دوسری یہ کہ اجازت پر موقوف رکھا جائے، پہلی رائے

امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کی ہے، اور دوسری رائے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کی ہے، مگر یہ
اختلاف اس صورت میں ہے جب اس کو اجازت کا موقع تھا اور اس نے اجازت نہیں لی،
اور اس کو مال کی کوئی ضرورت نہیں تھی، مگر اس نے خرچ کیا، لیکن اگر وہ اجازت لینے پر قادر
ہی نہیں ہے یا صاحب حق کا پتہ نہیں ہے اور نہ اس کو خرچ کرنے کی ضرورت ہے تو پھر اس میں
امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام احمد سب کا اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں وہ خرچ کر سکتا ہے،
مگر اس کا یہ تصرف اجازت پر موقوف ہوگا، جب وہ صاحب حق آجائے گا تو اس کو یہ اختیار
دیا جائے گا کہ وہ یا تو اس سے درگزر کر دے یا پھر اس کا تاوان لے۔ مثلاً کسی نے کوئی گمشدہ چیز
پائی اور اس کا اعلان کر دیا کہ یہ چیز جس کی ہو وہ لے لے۔ اگر اعلان کے بعد بھی اس کا مالک
نہ آئے اور پانے والے کو اس چیز میں تصرف کی ضرورت لاحق ہو تو وہ اس میں تصرف کر سکتا ہے،
مگر جب اس کا مالک آجائے گا تو وہ اس کے تصرف کو صحیح قرار دے کر معاف کر دینے کا حق بھی
رکھتا ہے اور اس کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے۔

بالکل اسی طرح وہ عورت جس کا شوہر مفقود ہو گیا ہے۔ اس کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ
اُس وقت تک نکاح نہ کرے جب تک اس کے بارے میں اس کو متعین طور پر معلوم نہ ہو جائے
کہ وہ مر گیا یا زندہ ہے، شریعت کا یہ منشاء بالکل نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنی پوری زندگی اسی انتظار
میں گذار دے اور وہ بیوہ ہو کر رہے، اور نہ منکوحہ بلکہ معلق رہے، حضرت عمرؓ نے اسی بنا پر چار
سال کی مدت مقرر کر دی تھی، اب اگر اس مدت کے بعد وہ نہیں آتا تو امام کو اختیار ہوگا کہ وہ
اس کا نکاح دوسرے کسی شخص سے کر دے، اب اس کے بعد اگر پہلا شوہر واپس آگیا تو
اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ یا تو اس فیصلہ کو رد کر دے یا باقی رکھے، اگر اس نے رد کر دیا تو وہ
عورت اس کو واپس کر دی جائے گی، اور اگر باقی رکھا تو اس سے تفریق کرا دی جائے گی

مگر یہ ذہن نشین رہنا چاہیئے کہ دوسرا نکاح اس وقت سے باطل ہوگا جس وقت سے اس نے اجازت
نہیں دی ہے، اس کے آنے سے پہلے دوسرا نکاح اسی طرح صحیح تھا جس طرح پہلا نکاح صحیح تھا۔

وهذا الماثور عن عمر في مسألة	حضرت عمرؓ نے جو فیصلہ اس مسئلہ مفقود
المفقود هو عند طائفة من ائمة	میں فرمایا ہے وہ بعض فقہاء کے نزدیک قیاس
الفقهاء من ابعد الاقوال	سے بعید تر ہے یہاں تک کہ بعض نے تو اس
عن القياس حتى قال بعض ائمة	فیصلہ کے بارے میں بہت کچھ کہا ہے اور
الفقهاء فيه ما قال وهو مع هذا	سخت رائیں دی ہیں، مگر اس کے باوجود
اصح الاقوال واجرأها على القياس	ان کا یہ فیصلہ صحیح ترین اور عقل و قیاس
وكل قول قيل سواه فهو خطاء	کے بالکل مطابق فیصلہ ہے، اس کے سوا
	جو کچھ کہا گیا، غلط ہے

آگے پھر لکھتے ہیں کہ

فالصواب ما قضى به امير المومنين	صحیح فیصلہ وہی ہے جو امیر المومنین حضرت
عمر بن الخطاب واذا ظهر صواب	عمر فاروقؓ نے کیا ہے، اور جب ان مشکل مسائل
الصحابة في مثل هذه المشكلات	میں صحابہ کے فیصلہ کی صحت معلوم ہو گئی جن میں
التي خالفهم مثل ابي حنيفة و	امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی جیسے
مالك والشافعي فلان يكون الصواب	مجتہدین نے ان کی مخالفت کی ہے تو پھر جن میں
معهم فيما وافقهم فيه هولاء	انھوں نے صحابہ کی موافقت کی ہے ان میں تو
بطريق الاولى	صحت و صواب بطریق اولیٰ ان کے ساتھ ہے،

اسی طرح حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے اس طرز عمل پر بعض فقہاء نے اعتراض کیا ہے کہ انھوں نے
فوجیوں میں مفتوحہ ممالک کی زمینیں تقسیم نہیں کیں، فقہاء لکھتے ہیں کہ

هذا لا يجوز لان النبي صلى الله عليه وسلم قسم خيبر وقال ان الامام اذا حبسها نقض حكمه لاجل مخالفة السنة[1]

یہ جائز نہیں، اسلیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کی زمینیں تقسیم کر دی تھیں، انھوں نے کہا کہ امام نے جب انکو روک لیا تو ان کا حکم سنت کے خلاف ہونے کی وجہ سے خود بخود ٹوٹ گیا،

اس اعتراض پر امام ابن تیمیہ نے سخت تنقید کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

فهذا القول خطاء وجراة على الخلفاء الراشدين فان فعل النبي صلى الله عليه وسلم في خيبر انما يدل على جواز مافعله لا يدل على وجوبه فلو لم يكن معنا دليل يدل على عدم وجوب ذالك لكان فعل الخلفاء الراشدين دليلا على عدم الوجوب

مذکورہ قول بالکل غلط اور خلفاء راشدین رض کے مقابلہ میں ایک بیباکی ہے، اسلیے کہ خیبر کی زمینوں کی تقسیم میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو طرز عمل اختیار فرمایا اس سے ایسا کرنے کا جواز ہی ثابت ہوتا ہے، وجوب تو ثابت نہیں ہوتا، اور بفرض محال عدم وجوب کی کوئی اور دلیل نہ بھی ہوتی تو خلفاء راشدین کا فیصلہ ہی اسکے عدم واجب ہونے کی کھلی ہوئی دلیل تھی،

من تدبر الآثار المنقولة علم بالاضطرار ان مكة فتحت عنوة ومع هذا فان النبي صلى الله عليه وسلم لم يقسم ارضها كما لم يسترق رجالها ففتح خيبر عنوة وقسمها وفتح مكة عنوة ولم يقسمها فعلم جواز الامرين

جو شخص اس سلسلہ کے تمام آثار نبوی پر غور کریگا وہ عدم وجوب کے ماننے پر مجبور ہوگا، کیونکہ خیبر کی طرح مکہ بھی جنگ اور غلبہ کے ذریعہ فتح ہوا مگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو وہاں کی زمینیں فوجیوں میں تقسیم کیں اور نہ قیدی و غلام بنائے گئے، تو خیبر میں آپ کا زمینوں کا تقسیم کر دینا اور مکہ میں

[1] غالباً یہ فقہائے شافعیہ کا قول ہے، اسکی تصریح نہ تو امام ابن تیمیہ نے کی ہے اور نہ راقم کو کہیں نظر آئی،

اس کے بعد انھوں نے لکھا ہے کہ اس بارے میں فقہاء کے تین مسلک ہو گئے ہیں،

۱۔ مفتوحہ زمینوں کو تقسیم کر دینا واجب ہے، اس کے قائل امام شافعی ہیں، (۲) مفتوحہ زمینوں کو فوجیوں میں تقسیم نہ کرنا چاہیے بلکہ اسکو مفاد عامہ کے لیے رکھنا چاہیے، یہ امام مالک کا مسلک ہے، (۳) حکومت کو اختیار ہے کہ چاہے وہ فوجیوں میں تقسیم کر دے یا مفاد عامہ کے لیے اس کو قبضہ میں رکھے، اس کے قائل امام ابو حنیفہ امام ثوری، ابو عبید اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل ہیں،

امام ابن تیمیہ کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے، مگر ان کے استدلال اور احناف کے طرز استدلال میں اختلاف ہے، امام ابن تیمیہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانؓ نے جو رویہ اختیار کیا تھا وہ بھی سنت نبوی کی پیروی ہی میں تھا، جیسا کہ اوپر فتح خیبر اور فتح مکہ کی مثالوں سے وضاحت کی گئی ہے، مگر احناف کے یہاں خلفاء راشدین کا عمل خود ایک دلیل شرعی ہے، اس لیے انھوں نے اس میں حکومت کو تخییر کی اجازت دی ہے، اس کے دوسرے معنی یہ ہوئے کہ انھوں نے ملکی امور کے بارے میں سنت نبوی اور اسوۂ صحابہ کو برابر کی حیثیت دی ہے، ہدایہ کی عبارت ملاحظہ ہو:

واذا فتح الامام بلدة عنوة اى قهرا فهو بالخيار ان شاء قسمها مابين المسلمين كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بخيبر وان شاء اقر اهله ووضع عليهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج كذا فعل عمرؓ بسواد عراق بموافقة الصحابة (باب الغنائم وقسمها)

جب امام کوئی ملک جنگ کے ذریعہ فتح کرے تو اس کو اختیار ہے کہ وہ چاہے تو وہاں کی زمین فوجیوں میں تقسیم کر دے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر میں کیا تھا، اور چاہے تو قدیم باشندگان ملک کی ملکیت ہی میں رہنے دے، اور ان سے جزیہ لے اور ان کی زمینوں سے خراج وصول کرے، جیسا کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کے مشورہ سے سواد عراق میں کیا،

ابتدائے کتاب میں جس طرح انھوں نے قیاس کے استعمال کے بارے میں کچھ ہدایتیں کی تھیں، آخر میں بھی چند قیمتی ہدایتیں دی ہیں،

وقد تدبرت ما امکنني من ادلة الشرع فما رأيت قياسا صحيحا يخالف حديثا صحيحا كما ان المعقول الصريح لا يخالف المنقول الصحيح بل متى رايت قياسا يخالف اثرا فلا بد من ضعف احدهما لكن التميز بين صحيح القياس و فاسده مما يخفى كثير منه على افاضل العلماء فضلا عمن دونهم

اپنے امکان بھر میں نے دلائل شرع میں غور کیا تو کوئی صحیح قیاس ایسا نہیں ملا جو حدیث صحیح کے خلاف ہو، اسلیے کہ معقول صریح منقول صحیح کے خلاف ہو ہی نہیں سکتا. جب تمھیں کوئی قیاس حدیث نبوی کے خلاف نظر آئے تو ان میں سے کوئی ایک ضرور کمزور اور ضعیف ہوگا لیکن قیاس صحیح اور قیاس فاسد میں تمیز کرنا آسان کام نہیں ہے، اس میں بڑے بڑے فضلا ٹھوکر کھا جاتے ہیں، چھوٹوں کا ذکر کیا۔

اسی طرح صحابہ کے اقوال اور فیصلوں کے بارے میں انھوں نے لکھا ہے کہ ان کے جو اقوال اور فیصلے صحت کے ساتھ ثابت ہو جائیں تو ان سے بہتر اقوال اور فیصلے دوسرے کسی کے نہیں ہو سکتے. اس لیے کہ

افقه الامة واعلمها

وہ امت میں سب سے زیادہ فقیہ اور عالم تھے.

کتابیات

مقالات علامہ سید سلیمان ندویؒ

مُرتّبہ

جناب عبد القوی صاحب دسنوی شعبۂ اردو سیفیہ کالج بھوپال

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کو آج تیرہ سال کا عرصہ گزر گیا، اس درمیان میں انکی یادگار میں بہت سے رسائل شائع ہوئے اور ان کے متعلق سیکڑوں مضامین لکھے گئے، ان کے مضامین کے کچھ مجموعے شائع بھی ہوئے، اس لیے اس کی ضرورت تھی کہ ان کے تمام مضامین جو مختلف اخبارات اور رسائل میں منتشر ہیں جمع کیے جائیں اور موضوعات کے اعتبار سے مختلف جلدوں میں مقالات شبلی کی طرح شائع کیے جائیں، تاکہ ان کی تحریروں سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اٹھایا جا سکے. غالباً یہ کام دار المصنفین میں ہو رہا ہے، اور امید ہو کہ یہ کام اس ادارہ میں اچھا ہوگا،

میں نے سید صاحبؒ کی ان تحریروں کی جو مختلف رسائل میں شائع ہوئی ہیں اور میری نظر سے گزری ہیں، ایک فہرست مرتب کی ہے، جو ناظرین معارف کی خدمت میں پیش ہے،

یہ کام میں نے آج سے سات آٹھ سال پیشتر شروع کیا تھا، اس سلسلہ میں مجھے سب سے زیادہ کتبخانہ الاصلاح دیسنہ ضلع پٹنہ سے ملی، جہاں رسائل کی مکمل جلدیں محفوظ تھیں، یہ بات اس ملک کے کسی اور کتب خانہ کو شاید ہی نصیب ہو، اب یہ کتب خانہ اورینٹل پبلک لائبریری پٹنہ میں منتقل ہو گیا ہے، جس سے استفادہ بہت آسان ہو گیا ہے،

اس فہرست میں پونے پانچ سو تحریروں (نظم ونثر) کے حوالے ہیں، ابھی علامہ کی اور بھی تحریریں مختلف رسائل میں بکھری ہوئی ہونگی جن تک میری دسترس نہیں ہوسکی ہے، کوشش ہے کہ وہ تحریریں بھی سامنے آجائیں، اس مضمون کی ترتیب میں حسب ذیل رسائل و اخبارات سے مدد لی گئی ہے۔

ماہنامہ مخزن لاہور، علی گڑھ منتھلی علی گڑھ ماہنامہ - الندوہ، لکھنؤ، ماہنامہ - الندوہ، سلسلہ جدید لکھنؤ، وکیل، امرتسر، سہ روزہ - تمدن، دہلی، الہلال کلکتہ ہفتہ وار - البلاغ کلکتہ ہفتہ وار، ظل السلطان لکھنؤ ماہنامہ - النظامیہ لکھنؤ، معارف اعظم گڈھ ماہنامہ - نظام المشائخ دہلی ماہنامہ، صبح امید ” ، نقیب بدایوں، علی گڑھ میگزین علی گڑھ - ہمدرد ” روزنامہ، الجامعہ مونگیر ” ، جامعہ دہلی ” ، خیالستان لاہور ” ، نگار لکھنؤ ماہنامہ، پیشوا دہلی ” ، ہندوستانی الہ آباد تماہی ادبی دنیا ” ، الاصلاح سرائمیر ” ، ندیم گیا ” ، الناظر لکھنؤ، اصلاح لکھنؤ - الفرقان بریلی ” ، مستقبل کراچی ماہنامہ

ماہنامہ مخزن لاہور، مرتبہ شیخ عبدالقادر صاحب		الندوہ لکھنؤ مرتبہ مولانا شبلی نعمانی و مولانا حبیب الرحمن خان شروانی	
آخر وقت	دسمبر ۱۹۰۲ء	عربی زبان کی مختصر تاریخ	ج نمبر ۹ شوال ۱۳۲۲ھ ۱۹۰۴
مشوقہ عرب	مارچ ۱۹۰۵ء	علم الحدیث	” ۲ ” ۱ ۱۳۲۳ھ ۱۹۰۵
علی گڑھ منتھلی علی گڑھ		امام بخاری	” ۲ ” ۱۱ ”
مذہب	ج ۳ نمبر ۱۱ نومبر ۱۹۰۵ء	فرمانروایان اسلام	” ۳ مئی ۱۹۰۶ء
اہل اندلس کا اخلاق اور عمدے	” ” ”	علمی خبریں	” ” جون ”
کلیلہ دمنہ	ج ۴ نمبر ۸ اگست ۱۹۰۶ء	قضاء و قدر اور قرآن مجید	” ” جولائی ”
طبعیات	” ۷ ” ۱۰ اکتوبر ۱۹۰۷ء	علمی خبریں	” ” ”

جامع ازہر ج ۳ اکتوبر ۱۹۰۶ء

علمی خبریں (علمائے روس اور اصلاح نصاب عربی)

” جولائی ۱۹۰۶ء

امام مالک ” ”

القرآن والفلسفۃ الجدیدۃ ستمبر ”

قوت باصرہ اور نور اکتوبر ”

علم ہیئت اور مسلمان مئی ۱۹۰۷ء

مولانا بحر العلوم اور انکی ایک صدی کی یادگار ” ”

مولانا بحر العلوم مدارس میں ج ۴ جون ”

عربی زبان کی وسعت ” جولائی ”

عربی زبان کی وسعت اور اسکی خصوصیات ” اگست ”

علمی خبریں ” ” ”

علم ہیئت اور مسلمان ” ستمبر ”

مسلمان اور بے تعصبی ” ” ”

عرب کے یوروپین سیاح ” ” ”

طبقات الارض اور مسلمان ” اکتوبر ”

برناباس کی انجیل ” ” ”

مسئلہ ارتقاء اور قرآن مجید ” دسمبر ”

علمائے سلف میں استغنا ” ” ”

دارالفنون طہران ج ۴ دسمبر ۱۹۰۷ء

مسلمان عورتوں کی بہادری ” ۵ نمبر ۱ فروری ۱۹۰۸ء

مادہ کے اجزائے ترکیبی ” ” ” ”

علمی خبریں ” ” ” ”

حضرت عائشہؓ ” اپریل ”

تمدن اسلام مرتبہ جرجی زیدان اور اسکی فریب کاریاں ” اکتوبر ”

ابن خلکان اور تاریخ ابن خلکان ” ” ”

” ” ” نومبر ”

ایمان بالغیب ” دسمبر ”

تکررات القران ” جنوری ۱۹۰۹ء

خاتونان اسلام کی شجاعت ” ” ”

اسلام اور تمدن ج ۶ فروری ”

اسلامی رصد خانے (۱) ” مارچ ”

نہایۃ الارب فی فنون الادب ” ” ”

اسلامی رصد خانے (۲) ” جون ”

سود اور صحف انبیاء ” جولائی ”

مسلمان اور سرجری زہراوی ” اگست ”

صحابہ کی تعداد و طبقات روایت ” ستمبر ”

قیامت ج ۶ اکتوبر ۱۹۰۹ء
جنگ احد " " "
تحریم شراب " نومبر "
مکاتیب شبلی " " "
علمائے سلف میں کتب بینی کا شوق " جنوری ۱۹۱۰ء
مادیت اور خدا کا وجود " " "
ایک عظیم الشان کتبخانہ کی ضرورت ج، مئی "
کتب خانۂ اسکندریہ " اگست "
اشتراکیت اور اسلام یا علم الاقتصاد اور اسلام } ج ۸ مئی ۱۹۱۱ء
دنیا کا بزرگ ترین انسان " جون "
مذہب اسلام اور علم و عقل " جولائی "
مستشرقین یورپ (۱) " " "
اندھوں کی تعلیم کا طریقہ پہلے مسلمانوں نے ایجاد کیا } " " "
اسماء القرآن " اگست "
مستشرقین یورپ (۲) " " "
مصر کے جدید مدارس " " "
الاحتساب فی الاسلام " ستمبر "

مستشرقین یورپ (۳) ج ۸ نومبر ۱۹۱۱ء
اسلام (ایک جرمن کا لکچر) " دسمبر "
کتب خانۂ اسکندریہ " " "
سائنس فنائے مادہ کا قائل ہوگیا ج ۹ جنوری ۱۹۱۲ء
مستشرقین یورپ (۴) " فروری "
دار العلوم بیروت " " "
طبقات ابن سعد " " "
عذاب " " "
سید رشید رضا " مارچ "
فرقۂ حنفیہ عقائد میں کس کا مقلد ہے " " "
مستشرقین یورپ (۵) " مئی "
روسی مسلمانوں کے کچھ متفرق حالات " " "

الندوہ لکھنؤ سلسلۂ جدید

ندوۃ العلماء کی تاریخ کا پہلا صفحہ (۱) ج ۱ جنوری ۱۹۴۰ء
" " " (۲) " فروری "
غیر مذہبی عربی تعلیم " مارچ "
خطبۂ اسناد " اپریل "
سیرت کا مختصر پیام " مئی "
میری محسن کتابیں " نومبر "

شیراز ہند پورب (۱) ج ۲ فروری ۱۹۴۱ء
" " " (۲) " مارچ "
" " " (۳) " اپریل "
" " " (۴) " مئی "
اعیان و ارکان ندوہ ج ۳ اپریل ۱۹۴۲ء
عربی مدارس کا نیا نظام " مئی "

وکیل سہ روزہ امرتسر

مولانا شبلی نعمانی ج ۱۳ ۳ مئی ۱۹۰۷ء
مکاتیب شبلی ج ۱۵ ۴ دسمبر ۱۹۰۹ء
انگریزی نصاب تعلیم اور تاریخ اسلام } ج ۱۶ ۳ اگست ۱۹۱۰ء
ندوۃ العلماء کی شورش کا اصلی راز (۱) " ۳ دسمبر "
" " (۲) " ۷ جنوری ۱۹۱۱ء
کتب خانۂ اسکندریہ ج ۱۷ ۷ فروری ۱۹۱۲ء
تصحیح اغلاط تاریخی ج ۱۸ ۱۱ مئی "

ماہنامہ تمدن دہلی

سلطنت کا آخری منظر ج ۲ نومبر ۱۹۱۱ء
آخر وقت ج ۷ اپریل ۱۹۱۴ء
علم الالسنہ اکتوبر ۱۹۱۳ء

الہلال ہفتہ وار کلکتہ، مدیر مسئول مولانا ابو الکلام آزاد

الحریۃ فی الاسلام (۱) ۲ جولائی ۱۹۱۳ء
نظام حکومت اسلامیہ
" " (۲) ۹ " "
" " (۳) ۱۶ " "
تذکار نزول قرآن (۱) ۱ اکتوبر "
" " (۲) ۸ " "
مشہد اکبر (اور نہ کا دردناک نظارہ کانپور میں) ۱۳ اگست ۱۹۱۳ء
عربی زبان اور علمی اصطلاحات ۲۷ اگست ۱۹۱۳ء
" " (۲) ۳ ستمبر "
تاریخ اسلام کا ایک غیر معروف صفحہ (۱) ۱۰ " "
(ملک حبش میں ایک اسلامی حکومت)
" " (۲) ۱۷ ستمبر "
" " (۳) ۲۴ " "
قصص بنی اسرائیل (۱) ۲۴ ستمبر "
الحریۃ فی الاسلام (۴) " " "
" " (۵) ۱ اکتوبر "
تاریخ اسلام کا ایک غیر معروف صفحہ " "
الحریۃ فی الاسلام (۶) ۸ " "

قصص بنی اسرائیل (۲) ۱۵ر اکتوبر ۱۹۱۳ء

" " " (۳) ۱۹ر نومبر "

البلاغ ہفتہ وار کلکتہ

(مدیر مسئول مولانا ابوالکلام آزاد)

آثار اسلامیہ امارت بیجاپور (۱) ۱۲ر نومبر ۱۹۱۵ء

" " (۲) ۲۶ر " "

اسلام اور سوشلزم (۱) ۱۱ر فروری ۱۹۱۶ء

" (۲) ۱۸ر " "

اصلاح معاشرت اور اسلام ۲۵ر " "

جامع ازہر ۱۰ر مارچ "

ماہنامہ ظل سلطان بھوپال

سیرت عائشہؓ ۲ر دسمبر ۱۹۱۴ء

و جنوری ۱۹۱۵ء

النظامیہ لکھنؤ

قیدار ۱۱ر دسمبر ۱۹۱۶ء

و ۱۰ر جنوری ۱۹۱۷ء

قریش ۱۲ر فروری "

معارف اعظم گڈھ

روزہ جولائی ۱۹۱۶ء

کلام اکبر (۱) " "

آزر " "

علامہ شبلی نعمانیؒ اگست "

مسئلہ انتقال جائداد بنام اشخاص غیر مولود (۱) " "

کلام اکبر (۲) " "

بغداد کے دار الحکمۃ کا تخیل ہندوستان کی سرزمین میں ستمبر "

مریم بنت عمران اخت ہارون " "

حقائق اسلام " "

محمڈنزم " "

مسئلہ انتقال جائداد بنام اشخاص غیر مولود (۲) " "

مسئلہ زوجۂ غیر متفق علیہا (۱) اکتوبر "

مسئلہ انتقال جائداد بنام اشخاص غیر مولود (۳) " "

مولانا لطف اللہ صاحب کی وفات " "

مسئلہ زوجۂ غیر متفق علیہا (۲) نومبر ۱۹۱۶ء

اردو انسائیکلوپیڈیا دسمبر "

سیر الصحابہ کی تدوین و تالیف " "

جنت سبا جنوری ۱۹۱۷ء

نواب وقار الملک مرحوم فروری "

اسلامی ہندوستان کا عہد آخر اور علوم جدیدہ " "

مرگ یار (پہلی بیوی کا انتقال) نظم، اپریل "

دار الاقامہ ندوہ اور صوبہ اودھ مئی "

ناشرین اردو سے خطاب " "

ارض القرآن (دیباچہ) " "

کیا عورتوں کے لیے سونے کا زیور پہننا جائز ہے " "

اہل السنۃ والجماعۃ (۱) جون "

غزل " "

اہل السنۃ والجماعۃ (۲) جولائی "

قرآن مجید کا منظوم اردو ترجمہ اگست "

اہل السنۃ والجماعۃ (۳) " "

حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی (ایک شاعر کی حیثیت سے) " "

اہل السنۃ والجماعۃ (۴) ستمبر ۱۹۱۷ء

زبان اردو کی ترقی کا مسئلہ " "

حسن بن منصور حلاج اکتوبر "

ہوم لنگویج " "

مسلمانان ہند کی مذہبی تنظیم نومبر "

علامہ شبلی کی تیسری برسی " "

نواب نور الحسن خاں کلیم " "

وصایائے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی (تکملہ مقالہ اہل السنۃ والجماعۃ) دسمبر "

ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی مسلمانوں کے عہد حکومت میں (۱) جنوری ۱۹۱۸ء

"مثنوی مجنوں لیلیٰ" جنوری ۱۹۱۸ء

سلطان ٹیپو کی چند باتیں فروری "

"رموز بیخودی" اپریل "

ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی (۲) مئی "

" " " (۳) جون "

تحفۂ سائنس " "

ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی (۴) جولائی "

" " " (۵) اگست "

ہندوؤں کی علمی و تعلیمی ترقی (۶) ستمبر ۱۹۱۸ء
" " " (۷) اکتوبر "
" " " (۸) نومبر "
" " " (۹) دسمبر "
نظر بندان اسلام (۱) جنوری ۱۹۱۹ء
" " " (۲) فروری "
عرب ایک مستشرق کی نگاہ میں " "
"عفت المسلمات" " "
موجودہ نظر بندان اسلام مارچ "
"رسائل چراغ علی" جولائی "
مجسموں اور تصویروں کے متعلق اسلام کا شرعی حکم (۱) ستمبر "
" " (۲) اکتوبر "
تاریخ وفات نبوی نومبر "
انڈیا آفس لائبریری میں اردو کا خزانہ، جون ۱۹۲۰ء
اسلامی تہذیب و تمدن اگست "
اسلام اور زنان ہند ستمبر "
آیت استخلاف اکتوبر "
ایک غلطی کا اعتراف " "

خلافت اسلامیہ اور ہندوستان دسمبر ۱۹۲۰ء
مسئلۂ خلافت سے متعلق چند شکوک کا ازالہ فروری ۱۹۲۱ء
ابیسینی زبان میں عربی زبان کے آثار " "
خلفائے اسلام کا اقتدار اور اثر مارچ "
ڈاکٹر اقبال کی اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ " "
"فلسفۂ جذبات" اپریل "
"اردو" " "
وضع اصطلاحات " "
آہ اکبر ستمبر "
خلفائے اسلام اور سلاطین ہند کے بیعت نامے " "
خلفائے آل عثمان اور ہندوستان اکتوبر "
خلافت اسلامیہ اور دنیائے اسلام نومبر "
"رسائل عماد الملک" " "
خلافت اسلامیہ اور دنیائے اسلام (۲) دسمبر "
" " (۳) فروری ۱۹۲۲ء
" " (۴) مارچ "
" " (۵) اپریل "

علمائے روس مئی ۱۹۲۲ء
خلافت اسلامیہ اور اسلامی و مسیحی دنیا کا اعتراف جون "
نغمۂ سعادت اگست "
مجمع گنج اکتوبر "
دنیائے اسلام میں ذہنی انقلاب نومبر "
اخبار الاندلس جنوری ۲۳ء
محبت النبی اور اسلام جولائی "
ارض مقدس کی داستان اکتوبر "
(خطبۂ صدارت بہار خلافت کانفرنس)
ارض حرم نومبر "
" دسمبر "
اردو کے جدید رسائل " "
ہندوستان میں اسلام کی اشاعت جنوری ۱۹۲۴ء
شعر العجم اور خیام فروری "
سیرت نبوی پر ایک نظر پر ایک نظر اپریل "
ہندوستان میں اسلام کی اشاعت مئی "
" " (۳) اگست "
سر آسو توش مکرجی کی وفات جون "

بدنصیب کشمیر اور عدل شاہجہانی اکتوبر ۱۹۲۴ء
سلطان نجد اور ان کا مذہب نومبر "
شیخ احمد علی صاحب شوق کی وفات اپریل ۱۹۲۵ء
جزیرۂ عرب کی تعلیمی حالت مئی "
ملا حاجی عبد الرزاق خان افغانی کی وفات " "
شغل تکفیر جولائی "
عالم اسلامی کی تنظیم کا مسئلہ (۱) اگست "
جاپان اور اس کا تعلیمی نظم و نسق جولائی "
عالم اسلامی کی تنظیم کا مسئلہ (۲) ستمبر "
سیر المصنفین محمد یحیی تنہا " "
اسلامی خلافت کا کارنامہ اکتوبر "
نظم ملت نومبر "
مسلمانوں کی بے تعصبی کی ایک اور دستاویز دسمبر "
اردو کے نئے رسالے " "
آہ مولانا عبد الباری! جنوری ۲۶ء
محمد بن عمر الواقدی " "
احادیث و سیر کی تحریری تدوین فروری "
آہ عبد الرحمن نگرامی! مارچ "
اجلاس جمعیۃ علمائے ہند منعقدہ کلکتہ کا خطبۂ صدارت " "

احکام القرآن اپریل سنہ ۱۹۲۶ء
مختصر سفرنامۂ حج ستمبر "
حجاز کے کتب خانے (۱) اکتوبر "
" " (۲) نومبر "
" " (۳) دسمبر "
پھروا قدی جنوری سنہ ۱۹۲۷ء
مسلمان حکماء اور یونانی مذاہب فلسفہ فروری "
مسلمان عورتوں کے حقوق کا مسئلہ (۱) اپریل "
" " " (۲) مئی "
" " " (۳) جون "
" " " (۴) اگست "
" " " (۵) ستمبر "
نکاح بلا ولی (۶) اکتوبر "
سفر مدراس " "
معیار تاویل (لفظ صلوٰۃ قرآن مجید میں) " "
مسلمان عورتوں کے حقوق کا مسئلہ (۷) جنوری سنہ ۲۸ء
"شاما" " "
دنیائے افسانہ فروری "
مجلس علمائے مدراس کا خطبۂ صدارت اپریل "

مجلس علمائے مدراس کا خطبۂ صدارت (۲) مئی سنہ ۱۹۲۸ء
مسلمان عورتوں کے حقوق کا مسئلہ (۸) جون "
"الافاضۃ القدسیہ فی المباحث الحکمیہ" " "
حضرت عائشہ کی عمر انکے نکاح کے وقت کیا تھی جولائی "
ہندوستان میں علم حدیث (۱) اکتوبر "
" " (۲) نومبر "
" " (۳) دسمبر "
ردّ شبہات (حضرت عائشہؓ کی عمر) جنوری سنہ ۱۹۲۹ء
ہندوستان میں کتب حدیث کی نایابی کے بعض واقعات } فروری "
آئینۂ حقیقت جلد دوم " "
ہندوکش عالمگیر کے عہد کی دو عجیب کتابیں جون "
"زین الاخبار" " "
سنت اگست "
معجم المصنفین " "
مذہب کا قانونی حصہ ستمبر "
ہندوستان میں علم حدیث کی تاریخ کے چند گمشدہ اوراق } اکتوبر "
تفسیر القرآن بکلام الرحمٰن " "

مسلمانان ہند کا نظام شرعی دسمبر سنہ ۱۹۲۹ء
لال کھنڈر فروری سنہ ۱۹۳۰ء
المحلی لابن حزم مارچ "
سہ پارہ " "
مطبوعات جدیدہ " "
کایا پلٹ اپریل "
ماہ نو " "
سلطان جہاں بیگم فرمانروائے بھوپال کی وفات مئی "
حبشہ میں مسلمانوں کی بغاوت " "
اخبار علمیہ " "
مطبوعات جدیدہ " "
پھر بحث سنت جولائی "
مرہٹوں کا فوجی نظام " "
نسیم الکلام من شریعۃ خیر الانام " "
منصب نبوت اگست "
(سیرۃ النبی جلد ۴ کا مقدمہ)
آہ مولانا حمید الدین نومبر "
مطبوعات جدیدہ " "
محمد علی جنوری سنہ ۱۹۳۱ء

مولانا حمید الدین (۱) جنوری سنہ ۱۹۳۱ء
" " (۲) فروری "
مطبوعات جدیدہ " "
اسماء الرجال کا قدیم ذخیرہ اپریل "
"سفر حجاز" جون "
وحی اور ملکۂ نبوت جولائی "
گلۂ آشنا اگست "
ایمان (۱) ستمبر "
" (۲) اکتوبر "
کتب خانۂ اسکندریہ نومبر "
فرقہ روشنی " "
خطیب الامۃ مولانا عبد الماجد بدایونی مرحوم جنوری سنہ ۱۹۳۲ء
ایام صیام پر نظر ثانی " "
موحدوں کی عید فروری "
"تحفظ حقوق زوجین" مارچ "
رباعی (رباعی کی تاریخ و آغاز پر ایک نظر) اپریل "
ارکاٹ کا گور غریباں مئی "
ہندوؤں کا ایک عجیب فرقہ جولائی "
انجمن ادبی افغانستان اکتوبر "

ترجمان القرآن اکتوبر ۱۹۳۲ء

تفسیر البیان فی مقاصد القرآن نومبر "

سلطان التتمش کا صحیح نام دسمبر "

فہرست مخطوطات انڈیا آفس لائبریری جنوری ۱۹۳۳ء

شیخ سعدی کا "سہرائے غلمش" فروری "

حکیم سنائی کے سنین عمر مارچ "

حاشیہ بیضاوی شاہ وجیہ الدین اپریل "

تاریخ مبارک شاہی " "

اردو کیونکر پیدا ہوئی جولائی "

(ناگری پرچارنی سبھا بنارس کا خطبہ)

لاہور کا ایک فلکی آلات ساز اگست "

گیارہ من حروف ہیرو گلیفی سے ماخوذ ہیں " "

مسلمانوں کی ابتدائی تعلیم (۱) ستمبر "

مسلمانوں کی آئندہ تعلیم (۲) اکتوبر "

سفر افغانستان (۱) دسمبر "

" " (۲) جنوری ۳۴ء

" " (۳) فروری "

سیرۃ النبی جلد چہارم (۱) مارچ "

سفر افغانستان (۴) " "

سیرۃ النبی جلد چہارم (۲) اپریل ۳۴ء

(عالم مثال و عالم برزخ)

سفر افغانستان (۵)

" "

"تغلق نامہ"

" "

سفر افغانستان (غزنی کا سفر) (۶) مئی "

" (مقر، قلات، غلزی اور قندھار) (۷) جولائی "

" (قندھار) (۸) اگست "

" (قلعۂ جدید وچمن) (۹) ستمبر "

دہ فصل تبریزی " "

سفر افغانستان (کوئٹہ اور ملتان) (۱۰) اکتوبر "

توضیح و توجیہ " "

کیا معیار الاشعار طوسی کی نہیں؟ " "

سفر افغانستان (ملتان سے لکھنؤ) (۱۱) نومبر "

تحفۂ سامی " "

نالندہ کی سیر فروری ۳۵ء

عربوں کی بحری تصنیفات مارچ "

توکل (سیرۃ النبی جلد پنجم کے چند صفحے) اپریل "

صبر کا قرآنی مفہوم (۱) مئی "

" " (۲) جون "

بال جبریل جون ۱۹۳۵ء

مولانا شاہ سلیمان صاحب قادری چشتی پھلواروی، جولائی "

علامہ سید رشید رضا صاحب المنار اکتوبر "

امہات الامہ مولوی ڈپٹی نذیر احمد صاحب " "

مولانا خلیل الرحمن صاحب سابق ناظم ندوۃ العلماء، فروری ۳۶ء

مولانا راشد الخیری کی وفات " "

تاج محل اور لال قلعہ کے معمار (۱) " "

" " (۲) مارچ "

" " (۳) اپریل "

"المختار من شعر بشار" " "

ڈاکٹر انصاری مرحوم جون "

اسلام میں حیوانات کے ساتھ سلوک اگست "

"تتمہ صوان الحکمۃ" " "

سفر گجرات کی چند یادگاریں ستمبر "

کتب خانۂ حمیدیہ بھوپال دسمبر "

حمایت اسلام کا مطبوعہ قرآن پاک " "

خطبۂ صدارت

ہندوستانی اکاڈمی اردو کانفرنس لکھنؤ } فروری ۳۷ء

ذبح عظیم مارچ "

قربانی کا اقتصادی پہلو مارچ ۱۹۳۷ء

خلیل اللہ کی بشریت (۱) اپریل "

" " (۲) مئی "

استاد احمد معمار کے خاندان کی ایک یادگار " "

خطبۂ صدارت شعبۂ علوم و فنون اسلامی جون "

" " " جولائی "

لاہور کا ایک فلکی آلات ساز خاندان ستمبر "

'خاتمہ' " "

سند معافی جزیہ اکتوبر "

ہماری زبان بیسویں صدی میں (۱) نومبر "

میر محمد معصوم سفر دکن " "

ہماری زبان بیسویں صدی میں (۲) دسمبر "

جامعۃ دار السلام عمر آباد کا خطبۂ اسناد جنوری ۳۸ء

مقدمۂ تفسیر جواہر فروری "

ماتم اقبال مئی "

دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن کا سالانہ اجلاس اگست "

انڈیا آفس کے کتب خانے کی عربی قلمی کتابوں کی فہرست } ستمبر "

مسلمانوں کی آئندہ تعلیم اکتوبر "

مقالاتِ شبلی جلد ہشتم کا دیباچہ — دسمبر ۱۹۳۸ء
فہرست مخطوطات عربی جلد دوم — " "
قرآن پاک کا تاریخی اعجاز — فروری ۱۹۳۹ء
عرب و امریکہ (۱) — مارچ "
جواہر الاسرار میں کبیر کی بات چیت — " "
عرب و امریکہ (۲) — اپریل "
انڈیا آفس لائبریری کی فارسی قلمی کتابوں کی فہرست جلد دوم — " "
بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق — مئی "
تہنید — جون "
نامۂ خسروی اور طریقۂ اختلاف نماز — اگست "
تہنید اور بعض پرانے لفظوں کی نئی تحقیق پر تبصرے — ستمبر "
"تفسیر حسن بیان" — " "
فہارس لسان العرب — " "
اسلامی سکوں کا مجموعہ ڈھاکہ میں — " "
حافظ امان اللہ بنارسی اور انکی مسجد خانقاہ — اکتوبر "
خطبۂ صدارت شعبۂ اردو مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کلکتہ — فروری ۱۹۴۰ء
"المنتظم لابن جوزی" — جولائی "
مولانا ابوبکر محمد شیث جونپوری — اکتوبر ۱۹۴۰ء
کیا قرآن رسول کا کلام اور انسانی تعلیمات سے ماخوذ ہے — " "
کتاب التفہیم ابی ریحان بیرونی — " "
وحی از روئے قرآن اور مدعی کا تضاد بیان — نومبر "
وحی کے اقسام — دسمبر "
ابو البرکات بغدادی اور انکی کتاب المعتبر — جنوری ۱۹۴۱ء
" " " (۲) — فروری "
مولانا سجاد کی یاد — مارچ "
ابو البرکات بغدادی اور انکی کتاب المعتبر (۳) — " "
سر شاہ سلیمان! — اپریل "
دونوں جہان کی بادشاہی — ستمبر "
موجودہ ہندستان میں کاشتکاروں کے حقوق — اکتوبر "
تذکرۂ نصر آبادی — فروری ۱۹۴۲ء
حامد نعمانی مرحوم — اپریل "
اخبار علمیہ — " "
مولانا حیدر حسن خاں صاحب محدث ٹونکی کی وفات — جولائی "
حافظ فضل حق آزاد عظیم آبادی — اکتوبر "
رجوع و اعتراف — جنوری ۱۹۴۳ء

سید سجاد حیدر یلدرم مرحوم — مئی ۱۹۴۳ء
شاطر مرحوم — جون "
معراج منامی یا جسمانی — جولائی "
موت العالم موت العالم — اگست "
"صبح صادق" — اکتوبر "
"حیاتِ شبلی" — نومبر "
دیباچہ — " "
فہرست حیات شبلی — " "
روایات معراج — جنوری ۱۹۴۴ء
شمس العلماء مولانا حفیظ اللہ صاحب مرحوم سابق صدر مدرس دار العلوم ندوہ — " "
حکیم الامۃ کے آثار علمیہ — فروری "
مولانا ظفر احمد صاحب کے مراسلہ "ابن منصور کو پھانسی نہیں سولی دی گئی ہے" کا جواب — " "
قنوج — مارچ "
فن تصوف اور محدثین و صوفیہ میں تطبیق کی راہ — اپریل "
عہد اسلامی میں تعلیم نسواں کی درسگاہیں — " "
وفات عیسٰی — اپریل ۱۹۴۴ء
خطبۂ صدارت مجوزہ اردو کانفرنس بنگال — مئی "
لفظ اللہ کے معنی اور اسم اعظم کا تخیل — " "
اثر مبارک — اگست "
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور علم غیب — " "
ایک بہادر مسلمان کی موت نواب بہادر یار جنگ — " "
فراقِ مجذوب — اکتوبر "
مطبوعات جدیدہ — " "
حضرت مولانا الیاس کاندھلوی — نومبر "
ہندستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (۱) — دسمبر "
چودھری خوشی محمد ناظر مرحوم — " "
ہندستان میں مسلمانوں کا نظام تعلیم و تربیت (۲) — جنوری ۱۹۴۵ء
خطبۂ صدارت شعبۂ تاریخ ہند از منۂ وسطی آل انڈیا ہسٹری کانگرس منعقدہ مدراس — اپریل "
خطبۂ صدارت اجلاس جمعیۃ العلماء صوبہ بمبئی — مئی "
ضیاء الحسن علوی مرحوم — جولائی "
اسلام اور حرمت ربوا — " "

مضمون	تاریخ
روس کیتھولک تاریخ کی چند من گھڑت کہانیاں	اگست ۱۹۴۵ء
تقریر جامعہ حسینیہ راندیر	ستمبر ״
جبر و قدر	״ ״
کیا خلق معذورین کی پیدائش انصاف الٰہی کے خلاف ہے	״ ״
عثمانی و حسینی شہادتیں	״ ״
اسلامی عقیدہ کے مطابق بچوں کے پیدائشی احوال کا اختلاف	״ ״
شمس العلوم کا ایک قلمی نسخہ	جنوری ۱۹۴۶ء
کتاب خلفائے راشدین کے بعض مسامحات کی تصحیح	فروری ״
جلیل القدر نواب فصاحت جنگ جلیل رحمۃ اللہ علیہ	مارچ ״
امت مسلمہ کی بعثت	اپریل ״
عدل جہانگیری کا واقعہ	״ ״
"الرد علی المنطق"	״ ״
پروفیسر حافظ محمود خاں صاحب شیرانی مرحوم	״ ״
"غبار خاطر"	جون ״
مرزا بیدل کیا عظیم آبادی تھے	اگست ״

مضمون	تاریخ
متفرق سوالات	اکتوبر ۱۹۴۶ء
تخلیق عالم کا مقصد	״ ״
حکومت الٰہیہ اور مسلمانوں کا مطمح نظر	״ ״
حاکم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے (سیرۃ النبی جلد ہفتم)	نومبر ״
خطبۂ اسناد طبیہ اسکول پٹنہ	دسمبر ״
جزئی فضیلت کا مفہوم و مقصد	״ ״
کیا ولادت نبوی کے وقت آپ کے والد کی وفات ہو چکی تھی	فروری ۱۹۴۷ء
کرنول علاقہ مدراس کے ایک عالم دین کی وفات (مولانا محمد عمر)	مارچ ״
طوفان محبت	״ ״
حکیم حبیب الرحمٰن ڈھاکہ	اپریل ״
اندراج نکاح و طلاق اور تقرر قضاۃ	مئی ״
امام المسلمین کا حکم تشریعی اور عالم دنیا کے احکام کی اطاعت	״ ״
ایک آیت کا زمانۂ نزول	״ ״
حضرت مولانا شاہ محی الدین پھلواروی امیر شریعت بہار	جون ״

مضمون	تاریخ
سیاسیات اسلام کے نظریے	اکتوبر ۱۹۴۷ء
آہ مولانا عمادی!	״ ״
اسلامی یا مسلمانوں کی حکومت	نومبر ״
ماتم گذار برامکہ کا ماتم	مارچ ۱۹۴۸ء
نواب غلام احمد کلامی مدراس	״ ״
برمک اور برمکہ	اپریل ״
مولانا ثناء اللہ امرتسری	مئی ״
مولانا ابو البرکات عبد الرؤف داناپوری	״ ״
مولانا یعقوب بخش راغب قادری بدایونی	״ ״
قومیت	اگست ״
ہندوستان کی اصلیت اور اسکے کچھ اصول	ستمبر ״
ہندو مسلم ملاپ کا ایک سندیس	نومبر ״
سید حسین کی موت	اپریل ۱۹۴۹ء
مولانا شبیر احمد عثمانی	اپریل ۱۹۵۰ء
سر شیخ عبد القادر مرحوم	مئی ״
جن سے میں متاثر ہوا	جولائی ״
ملا خیر اللہ مہندس کے چند نئے رسائل	ستمبر ״
آہ مولانا شروانی	دسمبر ״
وا حسرتا (مولانا حسرت موہانی کی وفات)	״ ۱۹۵۱ء

مضمون	تاریخ
نقوش سلیمانی طبع دوم کا مقدمہ	فروری ۱۹۵۲ء
پروفیسر شیخ عبد القادر سرفراز	مارچ ۱۹۵۳ء
مکتوب مولانا سید سلیمان ندوی بنام سید عبد الحکیم دسنوی	اکتوبر ۱۹۵۵ء
״ ״ ״ ״	نومبر ״
مکاتیب مولانا سید سلیمان ندوی بنام شاہ معین الدین ندوی	فروری ۱۹۵۷ء
״ ״ ״ ״	مارچ ״
״ ״ ״ ״	اپریل ״
״ ״ ״	مئی ״
״ ״ ״	جون ״
״ ״ ״	جولائی ״
״ ״ ״	اگست ״
مکاتیب مولانا سید سلیمان ندوی بنام مولانا ظفر احمد عثمانی	جون ۱۹۶۰ء
״ ״	جولائی ״
״ بنام سید عبد الحکیم دسنوی	ستمبر ״
״ ״	اکتوبر ״
״ ״	دسمبر ״

ماہنامہ نظام المشائخ دہلی

مرتبہ حسن نظامی دہلوی

دنیا کا بزرگ ترین انسان جلد ۵ نومبر ۱۹۱۸ء
اسلامی قومیت اکتوبر ۱۹۳۲ء
مسلمانوں کی ترقی کا راز مئی ۱۹۳۳ء
عملِ صالح اکتوبر ״
تبلیغ نبوی اگست ۱۹۳۴ء
اسلام اور سوشلزم ״ ״
حج کو چلو جنوری ۱۹۳۵ء

ماہنامہ صبح امید لکھنؤ

مرتبۂ پنڈت برج نرائن چکبست لکھنوی

سلطنت اودھ میں ہندوؤں کا حصہ اپریل ۱۹۱۹ء
قدیم طرز حکومت (ایک نظم) نومبر ״

ماہنامہ نقیب بدایوں

سید صاحب کا ایک خط مئی ۱۹۲۲ء

ماہنامہ علی گڑھ میگزین

اردو کی تاریخ اور ابتدا پر مبسوط تقریر اکتوبر ۱۹۲۳ء
ہماری زبان کا نام جولائی ۱۹۳۷ء

روزنامہ ہمدرد دہلی

مرتبہ مولانا محمد علی جوہر

نجد و حجاز ۲۰ نومبر ۱۹۲۴ء
دارالعلوم ندوۃ العلماء کی تعمیر دارالاقامہ کیلیے دورہ ۲۵ جون ۱۹۲۵ء
شغلِ تکفیر ۲۹ جولائی ״
رئیس وفد مولانا سید سلیمان ندوی کی تقریر (دہلی میں ایک اہم جلسہ) ۲۶ فروری ۱۹۲۶ء
اسلام اور جمہوریت ۱۳ نومبر ۱۹۲۶ء

ماہنامہ الجامعہ مونگیر بہار

میلاد کی روداد ہیں جمادی الاول ۱۳۴۸ھ ۱۹۲۹ء
وحی اور ملکۂ نبوت صفر المظفر ۱۳۵۰ھ ۱۹۳۱ء

ماہنامہ جامعہ دہلی

ہندوکش عالمگیر کی دو کتابیں فروری ۱۹۲۹ء
مسلمانوں کی آیندہ تعلیم (۱) مئی ۱۹۳۳ء
״ ״ ״ (۲) جون ״

خیالستان لاہور

ایک عرب شاعر اپنے محبوبہ کے تصور میں (انتخاب از حماسہ) ج ا مئی ۱۹۳۰ء

ماہنامہ نگار لکھنؤ

مرتبہ نیاز فتحپوری

پھر بحث سنت (۱) جولائی ۱۹۳۰ء
״ ״ (۲) اگست ״

ماہنامہ پیشوا دہلی

مرتبہ سید عزیز حسن بقائی صاحب

نظم ملت ۶ جون ۱۹۳۱ء

ہندوستانی تماہی الہ آباد

ہندستانی اکیڈمی الہ آباد کا تماہی رسالہ

مرتبہ محمد رفیع فاضل دیوبند

ولی کے معاصر ہاشم علی کا دیوان مراثی جولائی ۱۹۳۱ء

ماہنامہ ادبی دنیا لاہور

خیام کا سال وفات (نوروز نمبر) ۱۹۳۲ء

ماہنامہ الاصلاح سرائمیر

مرتبہ امین احسن اصلاحی

مولانا شبلی اور مولانا حمید الدین پر علوئے تکفیر اگست ۱۹۳۶ء
اسلام اور بہائیت ایران میں (۱) فروری ۱۹۳۷ء
״ ״ ״ (۲) مارچ ״
״ ״ ״ (۳) اپریل ״
״ ״ ״ (۴) مئی ״
״ ״ ״ (۵) جون ״
مولانا حمید الدین نومبر ״
״ ״ دسمبر ״

ماہنامہ ندیم گیا

بہار میں اردو بہار نمبر جولائی ۱۹۳۳ء
علامہ سید سلیمان ندوی بحیثیت شاعر (سید صاحب کے چند اشعار) جولائی ۱۹۳۴ء
نوجوانان بہار اور خدمت اردو (بہار نمبر) ۱۹۳۵ء
دو ہفتے میسور اور مدراس میں ستمبر ۱۹۳۷ء
بعض لفظوں کی نئی تحقیق (۱) اگست ۱۹۳۸ء
״ ״ ״ (۲) ستمبر ״
کیا اسلام میں جدید کی ضرورت ہے ״ ״
مولانا شبلی اردو شاعری کے لباس میں (بہار نمبر) ۱۹۴۰ء
مکتوب بنام مولانا عبدالماجد دریابادی (بہار نمبر)

ماہنامہ الناظر لکھنؤ

مرتبہ مولانا اسحاق علی علوی

تاویل مختلف الحدیث ج ۲، نمبر ۴

ماہنامہ اصلاح لکھنؤ

نگران سید سلیمان ندوی و عبدالماجد دریابادی

عملِ صالح ربیع الاول ۱۳۵۲ھ ۱۹۳۳ء
خط مذکور پر تبصرہ
صغرا ہمایوں بیگم کے خط کا جواب جمادی الاول ۱۳۵۲ھ ۱۹۳۳ء
تبلیغ نبوی صفر ۱۳۵۳ھ ۱۹۳۴ء

ماہنامہ الفرقان بریلی

راہ ہدیٰ اور صراط مستقیم — ۱۲ — رجب و شعبان ۱۳۶۳ھ / ۱۹۴۴ء

ماہنامہ مستقبل کراچی

اساس ملت — ج ۱ — ستمبر ۱۹۴۹ء

سیاسیات اسلام کے نظریے — " — اکتوبر "

حاکم حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے — " — نومبر "

" " (۲) — جنوری ۱۹۵۰ء

اسلام میں عقائد کی حقیقت اور اہمیت — فروری و مارچ "

" " (۲) — مئی "

حقیقت تصوف کا مکتشف اعظم — جون و جولائی "

اسلام میں عقائد کی حقیقت و اہمیت — " " "

تجدید دین اور حکیم الامۃ (۱) — ستمبر و اکتوبر "

" " (۲)

سلطان مدینہ (نعتیہ نظم) — نومبر ۱۹۵۰ء

اسلام کا تبلیغی نظام — دسمبر "

تصورات (نظم) — جنوری ۱۹۵۱ء

خطبۂ صدارت — فروری "

(جمعیۃ علمائے اسلام مشرقی پاکستان سلہٹ)

اسلام اور سود — ج ۲ — اپریل ۱۹۵۱ء

خطبۂ صدارت (مجلس تاریخ اسلام کراچی) — مئی "

غزل — ج ۲ — مئی ۱۹۵۱ء

اسلام کا جمہوری نظام (ماخوذ) (۱) — جون "

یورپ کا تصور حریت و جمہوریت اسلام

" " " (۲) — اکتوبر ۱۹۵۱ء

" " " (۳) — نومبر "

" " " (۴) — جنوری ۱۹۵۲ء

اسلامی حکومت کے عاملین (ایک خطبۂ صدارت) " "

دنیائے محبت (نظم) " " "

اسلام میں مساوات حقوق و مال — فروری "

ذوق طلب (نظم) " "

حریت اور حیات اسلامی — مارچ "

محبت باطل " "

رسول وحدت (۱) — اپریل "

" " (۲) — مئی و جون "

" " (۳) — اگست "

اسلام کا نظریۂ تعلیم (۱) — اکتوبر "

" " (۲) — دسمبر "

" " (۳) — جنوری ۱۹۵۳ء

مطبوعات جدیدہ

اسلامی عہد میں فن تعمیر۔ از ڈاکٹر سید معین الحق صاحب، ضخامت ۲۰۰ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، ناشر دائرۂ معین المعارف حق نشان ۲۸ نیو کراچی ہاؤسنگ سوسائٹی کراچی نمبر ۵

ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں نے ہندوستانی تہذیب کے ہر شعبہ میں اپنے گہرے نقوش چھوڑے ہیں، ان نقوش کی اہمیت اس وقت اور زیادہ محسوس ہوتی ہے جب یہ پہلو سامنے آتا ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے پہلے بھی ہندوستان ایک مذہب، ایک تمدن اور وسیع فلسفہ کا حامل تھا جس کی ایک مستقل تہذیب ہے جس کے مظاہر صدہا حوادث گذر جانے کے بعد بھی ہر جگہ نمایاں ہیں، مثلاً عہد اسلامی سے پہلے کی بہت سی عمارتیں آج بھی موجود ہیں جو سنگتراشی اور فن تعمیر کا بہترین نمونہ ہیں، مگر مسلمانوں نے دوسرے تہذیبی و تمدنی شعبوں کی طرح اس شعبہ میں بھی اپنا ایک مخصوص امتیاز قائم کیا ہے، ان کے دور کی عمارتیں نہ صرف یہ کہ حسن تعمیر کا بہترین مرقع پیش کرتی ہیں، بلکہ وہ اس لحاظ سے ہندوستان کی آبرو ہیں، مختلف اسلامی عہد کی تعمیرات پر متعدد اہل قلم اردو اور انگریزی میں اپنی تحقیقات پیش کر چکے ہیں، یہ کتاب بھی اسی موضوع سے متعلق ہے، اور مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے، اس میں اسلامی عہد کے ہر دور کی مرکزی و علاقائی حکومتوں کی تعمیرات کی تاریخ اور اس کی فنی خوبیوں پر بحث کی گئی ہے، کتاب کا آخری باب مغلوں کی خطاطی اور مصوری پر ہے، اس باب کے اختتام پر تمام اہم عمارتوں کے فوٹو دیے گئے ہیں جن سے ان کی تعمیری اور فنی خوبیوں کے سمجھنے میں مدد ملتی ہے، یہ کتاب نہ صرف تاریخ ہند سے دلچسپی رکھنے والوں میں بلکہ عام اہل علم میں بھی پسند کی جائیگی۔

سبیل الرشاد یعنی ترجمہ مکتوبات دو صدی۔ ترجمہ از مولانا سید شاہ ابو صالح محمد یونس صاحب

صفحات ۲۱۸، کتابت وطباعت معمولی، پتہ دارالرشاد مہانند پورہ، ڈاکخانہ دیپ نگر ضلع پٹنہ

حضرت مخدوم شاہ شرف الدین یحییٰ منیری رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوبات اپنی افادیت اور روحانی تاثیر کی وجہ سے ہندوستان کے ہر طبقہ اور ہر دور میں مقبول رہے ہیں، یہ مکتوبات فارسی میں ہیں جس کا ذوق ہندوستان میں ناپید ہوتا جارہا ہے، اس لیے مولانا سید شاہ ابوصالح صاحب نے ان کے اردو ترجمہ کا سلسلہ شروع کیا ہے، ترجمہ کی پہلی جلد کئی برس پہلے شائع ہوچکی ہے، اب یہ دوسری جلد شائع ہوئی ہے، جس میں پچاس مکاتیب کا ترجمہ ہے، اس کے بعد تیسری جلد میں غالباً بقیہ مکاتیب آجائیں گے، ترجمہ میں اصل تحریر کی بات نہیں ہوتی، مگر اس کے باوجود اسکے ایک ایک فقرہ سے خدا کی محبت، اسکی رضا جوئی، آخرت طلبی کی کیفیت اور دردمندی اور دلسوزی پیدا ہوتی ہے، مترجم کا یہ ارادہ بہت ہی مبارک ہے کہ ان بزرگوں کی تحریری یادگاروں کو ان کی اصل حیثیت میں لوگوں کے سامنے پیش کردیا جائے، مگر ان میں جو آیات قرآنی اور احادیث نبوی آئی ہیں، کم از کم ان کی تخریج ضرور کردینی چاہیے تھی، اور ساتھ ہی ان کی کتابت وطباعت کا اور زیادہ اہتمام ہونا چاہیے تھا، مگر اسکے باوجود اس سے اس کی افادیت میں کوئی فرق نہیں آتا،

تذکرہ مصابیح ارشاد ترجمہ مناقب الاصفیاء } از حضرت شاہ شعیب رحمۃ اللہ علیہ ترجمہ مولانا سید شاہ ابوصالح صاحب، صفحات ۲۰۰، کتابت وطباعت معمولی، پتہ مذکورۂ بالا،

حضرت شاہ شرف الدین یحییٰ منیری رحمۃ اللہ کا سب سے قدیم اور مستند معاصر تذکرہ ہے، جسے انکے ابن عم اور مرید حضرت شاہ شعیب رحمۃ اللہ نے مرتب کیا ہے، اصلاً اس میں حضرت شیخ ہی کا تذکرہ لکھنا مقصود تھا، لیکن برکت و تیمن کے لیے انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور دوسرے بزرگان دین کے حالات بھی لکھ دیے ہیں، پھر شیخ کے سلسلہ کے بزرگوں اور مریدوں کے تذکرے ہیں، تذکرے کے ضمن میں حضرت مصنف نے بہت سے دوسرے مسائل پر بھی روشنی ڈالی ہے، مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ کے ایمان کی بحث، حضرت حسین کی خلافت و شہادت، یزید کا انتخاب وغیرہ،

پہلے مسئلہ میں وہ ایمان کے قائل ہیں، اس لیے انھوں نے امام نووی اور محدثین کی رائے اور انکے دلائل نقل کرنے کے بعد بڑے شستہ انداز میں اس سے اختلاف کیا ہے، کتاب میں بعض ضعیف اور موضوع روایتیں بھی آگئی ہیں، مگر دوسرے شواہد سے انکی تائید ہوجاتی ہے، غالباً اسی لیے مصنف نے انکے نقل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا، بہرحال حضرت منیری رحمۃ اللہ کے سوانح حیات کا یہ سب سے قدیم اور مستند ماخذ ہے، آخر میں مترجم نے مولف کتاب حضرت شعیب کے مختصر حالات بھی شامل کردیے ہیں، حضرت یحییٰ منیری کے مکاتیب کی طرح یہ بھی فارسی نثر کا اچھا نمونہ ہے۔

بنیادی اسالیب بیان - از عزیز احمد صاحب قاسمی ضخامت ۱۱۶ صفحے، کتابت، طباعت متوسط، ناشر کمال بک ڈپو، دیوبند سہارنپور۔

تحریر میں موضوع کے ساتھ طرز ادا کی اہمیت بنیادی ہوتی ہے، فلسفی حسن تو طرز ادا ہی کو ساری اہمیت دیتا ہے، وہ کہتا ہے کہ "قابل توجہ بات یہ نہیں ہے کہ ہم کیا کہتے ہیں، بلکہ یہ کہ ہم کس طرح کہتے ہیں" عزیز احمد صاحب نے اس کتاب میں ان بنیادی اسالیب بیان یا طرز ادا کی تفصیل کی ہے جو تقریباً ہر زبان میں استعمال کیے جاتے ہیں، انھوں نے بنیادی اسلوب کی سات قسمیں قرار دی ہیں، سلیس وسادہ اسلوب، بے تکلف اسلوب، موجز اسلوب، مصورانہ اسلوب، پرشکوہ اسلوب، رنگین اسلوب، پرزور اسلوب، انھوں نے ہر اسلوب کی تعریف کرنے کے بعد اردو نثر و نظم کی بہت سی مثالیں بھی دیدی ہیں، جس سے اس کی پوری وضاحت ہوجاتی ہے، تعجب ہے کہ انھوں نے مولانا سید سلیمان صاحب ندوی کی تحریروں کو متعدد جگہ معائب کی صورت میں پیش کیا ہے، اسلوب کی ایک مستقل قسم علمی و تاریخی اسلوب بیان بھی ہے جس کے بانی نہیں تو مجدد علامہ شبلی ہیں، اور جس کی پیروی دارالمصنفین کررہا ہے، مگر مصنف نے اس کا زیادہ مطالعہ نہیں کیا ہے، اس لیے ان کی مثالوں میں قدرے نقص رہ گیا ہے، لیکن اس کے باوجود مصنف کی محنت قابل تحسین اور کتاب مفید ہے۔

دیوان قربی ۔ مرتبہ پروفیسر سید فضل اللہ صاحب، صفحات ۹۸، کتابت و طباعت متوسط، ناشر مہتاب عدنی، مہتاب منزل (گاندھی نگر) تروپتی اندھرا پردیش۔

سید شاہ ابوالحسن قربی ویلوری متوفی ۱۱۸۲ھ، دکن کے معروف عالم اور صاحب معرفت صوفی شاعر گذرے ہیں، انھوں نے فارسی اور عربی دونوں میں متعدد تصانیف یادگار چھوڑی ہیں، اردو میں بھی زیر تبصرہ دیوان ان کی یادگار ہے، زبان و بیان کے لحاظ سے خواہ اس کو کوئی خاص اہمیت نہ دیجائے، مگر اردو زبان کی ابتدائی نشو و نما اور اس کو مقبول عام بنانے میں ان کی خدمات کو ہمیشہ سراہا جائے گا، پروفیسر فضل اللہ صاحب نے تاریخ ادب اردو کی اس گمشدہ کڑی کی تلاش کرکے اردو ادب پر ایک احسان کیا ہے، اس طرح کی کوششوں سے اردو ادب کی تاریخ کے بہت سے گوشے سامنے آجاتے ہیں، اس لیے ان کا یہ کام قابل ستایش ہے۔

متاعِ شوق ۔ از شاغل قادری، صفحات ۱۹۱، کتابت و طباعت بہتر۔ پتہ: کتاب گھر باری روڈ گیا۔ کتاب منزل سبزی منڈی پٹنہ۔ قیمت عہ

شاغل قادری صاحب بہار کے معروف کہنہ مشق شاعر ہیں، نظم و غزل دونوں میں ان کا قلم یکساں چلتا ہے، ان کی نظموں میں روانی، برجستگی اور واقعیت ہوتی ہے، اور ان کی غزلیں لفظی خوبیوں کے ساتھ درد و سوز کا بھی اچھا نمونہ ہیں، دو شعر ملاحظہ ہوں:

اے دلِ نادان یہ تو نے کیا کیا ۔۔۔ اپنے خون کا ان پہ کیوں دعویٰ کیا

جس نے تیرے عشق کا سودا کیا ۔۔۔ ہو اسے سود و زیاں کی فکر کیوں

ان کی غزلوں کی تعداد کچھ زیادہ نہیں ہے، مگر اکثر انتخاب ہیں، امید ہے کہ یہ مجموعہ شوق سے پڑھا جائے گا۔

"م، ع"

جلد ۹۷ ماہ صفر المظفر ۱۳۸۶ھ مطابق ماہ جون ۱۹۶۶ء ۔ عدد ۶

مضامین